AUTHOR: AMENDOLA, G.

TITLE: ETICA E BIOGRAFIA.

PLACE: MILANO

DATE: 1915

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

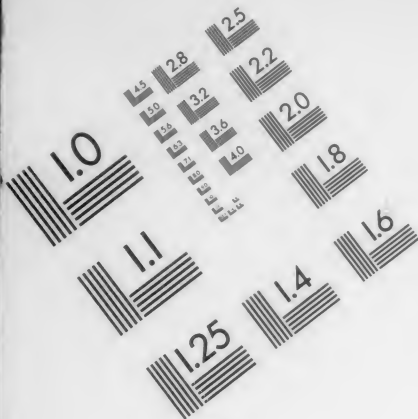
Amendola, Giovanni, 1882-1926.
Etica e biografia di Giovanni Amendola.
Milano, Studio editoriale lombardo, 1915.
4 p. l., 3-177 p., 2 l. 22cm.

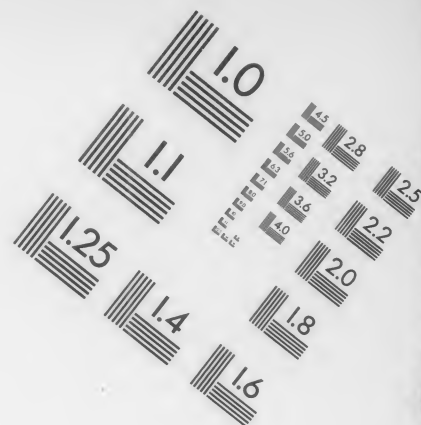
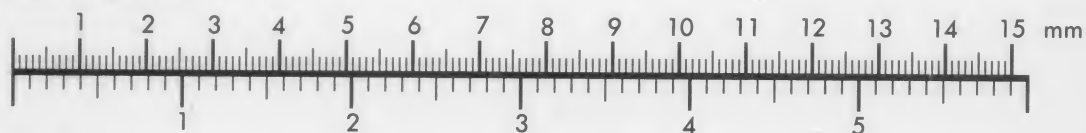
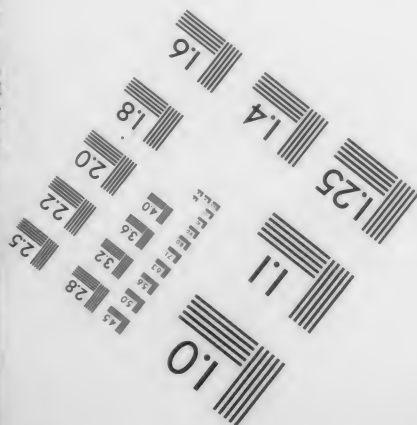
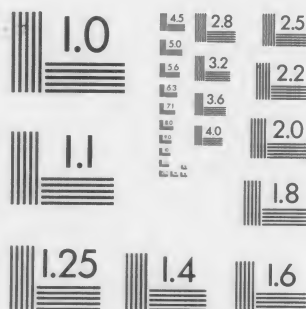
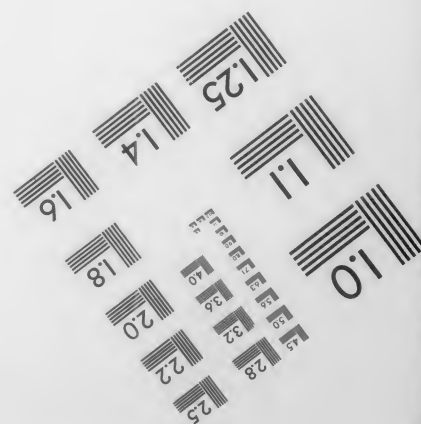
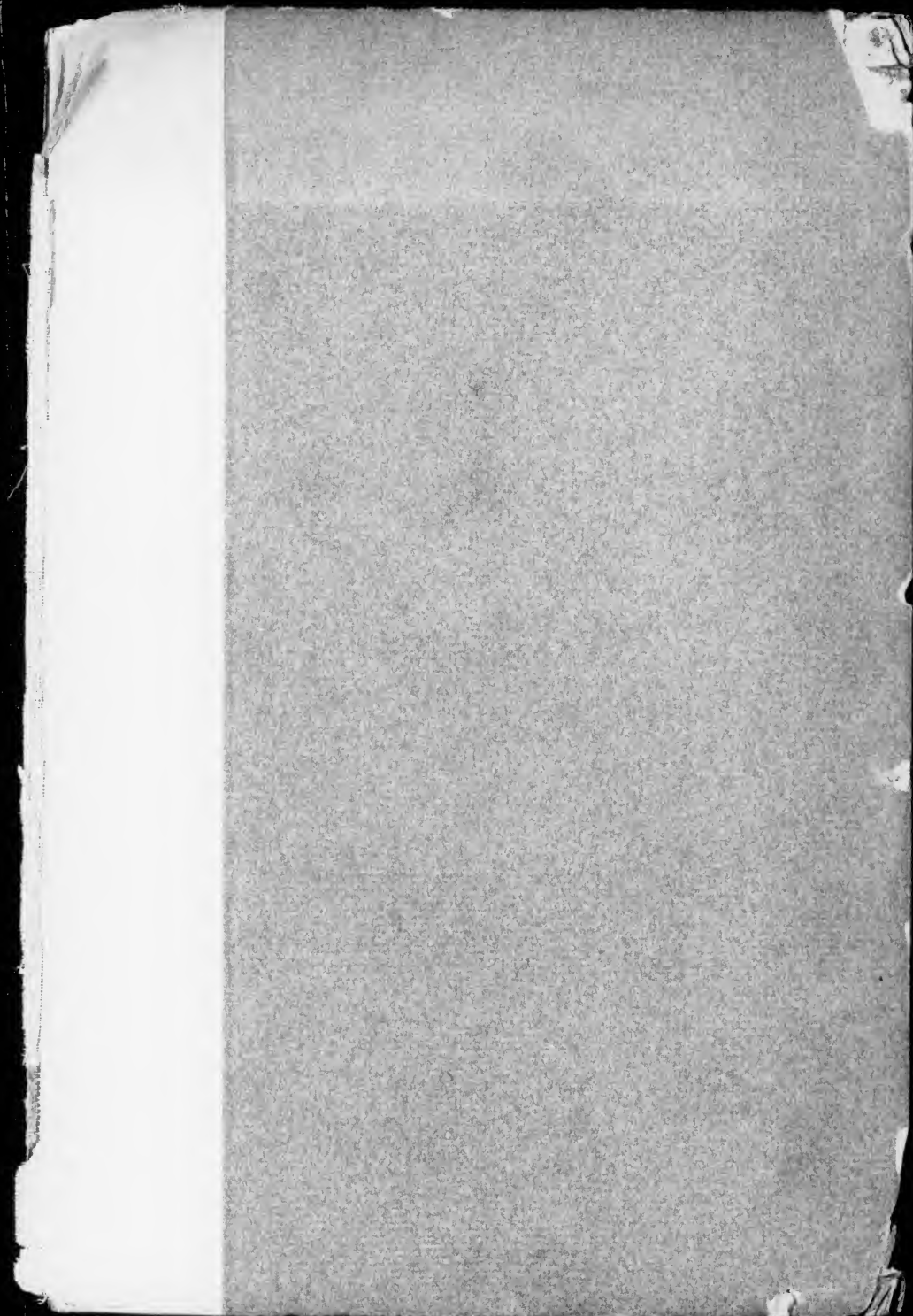
Contents.-- Etica e biografia.-- L'illusione della vita volitiva.-- La logica della vita religiosa.-- Michelangelo.-- Lettere del Tasso.-- Miguel de Molinos.-- Vico idealista e cattolico.-- Il libro non letto.-- La classificazione delle attività psichiche.-- Carlo Michelstaedter.

7781

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 10-3-91 INITIALS M. B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

ETICA
E
BIOGRAFIA

DI

GIOVANNI AMENDOLA

MILANO
STUDIO EDITORIALE LOMBARDO
MDCCCCXV

ETICA
E
BIOGRAFIA

DI

GIOVANNI AMENDOLA

MILANO
STUDIO EDITORIALE LOMBARDO
MDCCCCXV

INDICE

ETICA E BIOGRAFIA

I

Il rapporto tra la personalità umana e la legge etica è uno dei tempi predominanti nella filosofia e nella letteratura dei tempi moderni. La filosofia critica, che secondo Heine e Carducci decapitò Iddio, ha in verità attratto Dio dalle solitudini inaccessibili dell'assoluta astrazione nella realtà quotidiana, edificandogli un santuario nel cuore dell'uomo: la cosa è ormai chiara e certa per la storia della filosofia scritta di Hegel, divulgata e commentata ampiamente in Italia. Ma il Dio kantiano vive nella coscienza dell'uomo sotto la specie della legge etica, che lo rappresenta e da cui ad esso si risale: ed il suo rapporto con la vita umana si stabilisce ad ogni istante sull'incontro che inevitabilmente si produce tra l'imperativo morale e la particolarità psicologica. Ora fra l'imperativo morale e la natura empirica v'è eterogeneità assoluta: e perciò quel rapporto è rapporto di comando e di soggezione — che lega i due termini, ma non li avvicina, che li afferma nel rigore di una medesima costrizione necessaria, ma li lascia remoti e ripugnanti l'uno dall'altro. Così, mentre Kant ha trasportato Dio nella coscienza dell'uomo, si può dire altresì ch'egli lo abbia straniato ed allontanato dal suo cuore. La filosofia critica realizza

concettualmente il mistero cristiano dell'Incarnazione, ma provoca in pari tempo, sul piano del sentimento religioso, una retrocessione dall'intimità cristiana all'ossequio stoico per il Fato. Così s'intende come il rapporto tra la personalità e la legge etica sia per lo più concepito nella filosofia ed intuito e rappresentato nella letteratura del secolo decimonono sotto luce romantica, — come contrasto, come disarmonia, come lotta, come tragedia. Il filosofo che ha distrutto i comandamenti trascendenti ha visto crollare l'individuo insieme ai puntelli che lo sostenevano ed ha dovuto travagliarsi nella ricerca di quegli atteggiamenti autonomi dello spirito che permettessero alla vita etica di continuare indipendentemente dai sostegni esteriori. Ed il poeta si è trovato di fronte ad un uomo liberato dall'oppressione di un giogo esterno che si era chiamato, a volta a volta, Destino, Volontà divina, o Legge: ma l'uomo libero dall' oppressione non sapeva più reggersi in piedi, talvolta per mancanza di virtù personale, tal altra per il contrasto che si scatenava in lui fra i vari possibili motivi di azione, accompagnato dall'incapacità del soggetto a scegliere fra i vari motivi o a creare di essi una sintesi capace di tradursi in azione. Abbiamo così l'abbondante serie delle tragedie etiche della letteratura moderna, che vanno da Werther al costruttore Sollness e da Fausto a Brand, e che possono considerarsi come altrettanti tentativi artistici diretti a scoprire una gerarchia di valori morali immanenti alla coscienza dell'uomo. La filosofia e la letteratura, insomma, si sono affaccendate a tenere in piedi l'individuo che, una volta emancipato, più non si reggeva; ed a tradurre la conquistata libertà potenziale in un ordine interno capace di sostituire

quello antico trascendente nel quale l'uomo, prima di Kant, viveva coordinato. Giacchè la libertà vera, lungi dal confondersi col capriccio fatuo e con l' arbitrio disintegrante della bassa decadenza post–romantica, è invece un sistema organico di principi vitali che si tratta di ritrovare e di ristabilire attraverso le concezioni della filosofia moderna.

Non è detto, però, che un sistema organico di principî atti a dirigere una vita etica autonoma debba essere stabilito in un necessario contrasto con la personalità umana. E le tendenze a stabilirlo in tal guisa derivano più dallo spirito rigorista dell'etica kantiana, che non dai concetti sui quali questa è fondata. Quelle tendenze — che si esprimono complessivamente attraverso le filosofie muoventi dal concetto di una differenza insuperabile fra i giudizi esistenziali ed i giudizi di valore o valutazioni — concludono sostanzialmente tutte in questo stesso modo: *la legge dell'esistenza e la valutazione dell'esistenza sono eterogenee ed irriducibili.* Ciò significa che i giudizi mediante i quali noi stabiliamo, ad es., quelle serie organiche di esistenze reali che corrispondono ai vari individui sono assolutamente distinti dai giudizi mediante i quali apprezziamo eticamente gli individui medesimi: e non solo sono distinti, ma assai spesso sono altresì divergenti e contrastanti. I massimi dell'esistenza non sono i massimi del valore — e così dicasi per i minimi. Secondo queste vedute la coscienza umana risulta insanabilmente scissa in due ordini, la cui divergenza può giungere fino a questo estremo: che il soggetto della vita pratica si trovi a dover scegliere fra la vita ed il valore della vita concepiti come incompatibili l'una coll'altro. E questo estremo

non si avvererebbe già nel caso tipico dell'uomo che debba sacrificare la propria vita in ossequio ad un principio superiore (patria, umanità, religione, onore), poichè il sacrificio della vita in simile caso contrasta sì col proseguimento dell'esistenza individuale, ma mentre lascia impregiudicata la possibilità di una vita ulteriore alla morte, riempie poi di valore tutta la vita antecedente al sacrificio, e crea nel corso di tutta l'esistenza individuale che in tal modo si è conclusa una data coincidenza di vita e di valore — in virtù della quale il soggetto ha potuto conseguire ad ogni suo istante la vita ed il valore della vita. L'estremo invece si verifica nel caso in cui il soggetto si trovi costretto ad una scelta generale che escluda, in omaggio all'etica, tutta una determinata attività alla quale egli sia per natura predisposto. Se, ad esempio, l'arte vien concepita per sua natura immorale — come hanno affermato alcuni filosofi — e se il valore della vita risiede nella sua moralità, un individuo che sia nato artista, e che solo come artista vivrebbe nel modo più largo e più pieno, si troverebbe costretto a scegliere fra l'arte e la morale, e cioè fra la vita ed il valore della vita. Ed egli non potrebbe optare per la morale se non a patto di credere che una vita distruttrice di sè medesima, una vita autofaga, possa assumere un valore superiore ad una vita piena, armoniosa e produttiva. Ora, lasciando in disparte il caso citato, che non corrisponde a nessuna dottrina reale (se non *forse* a quella di Tolstoi) e che è stato assunto unicamente per l'evidenza dell'esempio, può dirsi che la veduta ultra-rigorista consista nell'ammettere che la costruzione etica di una esistenza individuale può risolversi, per l'individuo,

nella necessità di un sacrificio di vita: inteso non già nel senso di rinunzia all'esistenza in una determinata circostanza, bensì nel senso di eliminazione costante e sistematica di possibilità di esistenza in omaggio ad una presunta necessità morale.

L'etica kantiana corrisponde a questa concezione più nell'ispirazione sentimentale che nell'effettuazione concreta. Poichè, per Kant, la legge morale che va ad imperare sulla personalità empirica emana dall'Io noumenico, e costituisce il messaggio della natura umana profonda alla natura umana superficiale e quotidiana. E con ciò s'intende come l'uomo empirico si pieghi all'imperativo morale: poichè in questo esso riconosce la più profonda espressione di sè medesimo. Vi è, dunque, in Kant l'opposizione fra empirico e trascendente, ma vi è al tempo stesso la loro unione profonda nell'intimità della coscienza; ed è in questa unione la ragione del valore che ha la legge morale per l'uomo empirico. Kant, insomma, che ha dato origine al dualismo etico più accentuato che si conosca nella storia della filosofia, ci mostra, coi suoi concetti concreti, la via per criticare quel dualismo eliminando da esso ciò che appare assurdo o ripugnante.

II

Non v'è che da mantenere e da approfondire il concetto dell'attività etica come pura attività volitiva per giungere a questa eliminazione, e per stabilire su di una base non oscillante il rapporto tra la vita ed il valore della vita. E quel concetto significa — come è noto — che gli atti morali sono il prodotto della vo-

lontà pura e formale, sono nient'altro che particolari determinazioni del puro volere. Da ciò risulta che una vita individuale corrispondente in tutto all'imperativo etico dovrebbe potersi risolvere tutta intera — senza residui eterogenei — in determinazioni del puro volere. Una vita individuale eticamente perfetta è quella che è retta dalla volontà in tutte le sue particolari manifestazioni. Si tratta di vedere se quest'impero incontrastato della volontà non possa realizzarsi se non a prezzo di un sacrificio di vita; se, cioè, il valore morale non sia conseguibile che a costo di valore vitale. E questo conduce ad esaminare il rapporto fra la volontà e ciò che nella vita pratica non è volontà; fra ciò che nella personalità umana risponde e ciò che non risponde all'imperativo etico. Vediamo.

La volizione è la sintesi dei contenuti pratici che costituiscono la coscienza. In questa sintesi quei contenuti — che altrimenti costituirebbero un semplice aggregato psichico rassomigliante in tutto (salvo nel modo con cui ne viene avvertita l'esistenza) ad una qualsiasi formazione naturale, — vengono sollevati al grado di elementi costitutivi della personalità. Prima della sintesi volitiva essi non hanno adunque una vera e propria esistenza spirituale; e se un errore può sorgere a questo riguardo, esso deriva dal fatto che gli oggetti del mondo interno vengono percepiti direttamente dalla coscienza, e vengono poi senz'altro attribuiti a ciò che si suole contrapporre al mondo esterno — vale a dire all'Io. Un esame più accurato dimostra però che gli oggetti del mondo interno non bastano, più che non bastino gli oggetti del mondo esterno, a costituire l'Io; poichè si tratta in entrambi i casi di serie rappresen-

tative che presuppongono un soggetto il quale se le appropri e le organizzi, coordinandole alla propria sintesi. Fuori di questa sintesi gli oggetti che le costituiscono hanno soltanto un'esistenza astratta, che non solo non permette loro di dar origine all'Io, ma che è essa stessa un riflesso ideale dell'Io. Così, se limitiamo il discorso ai contenuti pratici, si può asserire che essi non sol tanto sono impotenti a creare la personalità, ma non trapassano dall'esistenza ideale ed astratta al- all'esistenza spirituale e concreta, se non quando la personalità se li appropria e ne fa altrettanti elementi costitutivi di sè medesima. Questa appropriazione dei contenuti pratici da parte della personalità avviene per mezzo della volizione. È necessario stabilire che cosa sia un contenuto pratico fuori della volizione e dentro la volizione.

Fuori della volizione il contenuto pratico è la " tendenza " che si afferma nel modo naturale interno, senza rapporto di correlazione o di subordinazione con le altre tendenze che si trovano già ad esistere nel mondo stesso. Dicendo " tendenza " usiamo un termine comprensivo che serve per abbracciare tutti i gradi del contenuto pratico — dall'impulso che scoppia vivace ed imprevisto per tradursi irresistibilmente in una manifestazione esteriore, al desiderio che sembra costituir soltanto l'antecedente preparatorio di un fatto pratico. Una tendenza ha sempre un carattere individuale e disgregato: muove verso un determinato fine ed ignora completamente gli stati coesistenti che si volgono a fini diversi. Essa è un fine che cerca di travolgere verso di sè, e di assorbire di sè, tutto il mondo della coscienza. E perciò la tendenza, considerata dal punto di vista della coscienza,

è *passione*; vale a dire passività della coscienza medesima di fronte ad un contenuto singolo che tende ad accaparrarla per sè tutta quanta. La passione riesce a dominare la coscienza allorchè, avendola impregnata tutta del proprio oggetto, paralizza in essa l'azione dei contenuti antecedenti e concomitanti che la riempiono, e toglie quindi ogni impedimento al prodursi della manifestazione individuale verso la quale essa è diretta. L'attore, in questo caso, non è la personalità — di cui fanno parte anche i contenuti compressi e praticamente soppressi —; l'attore è invece la passione che si serve dell'individuo empirico come di strumento. E lo svolgimento della passione è certo un fenomeno di vita: ma di vita che non appartiene alla personalità umana più direttamente di quanto non le appartengano i processi fisiologici dell'organismo fisico.

Dentro la volizione la tendenza acquista un'esistenza concreta, poichè essa entra a far parte di una sintesi che afferra tutto il contenuto della coscienza: e poichè questa è la coscienza di un soggetto, essa diventa perciò la tendenza di un soggetto. Non è più quindi, per la coscienza, semplice passione, ma diventa invece elemento della volizione che la comprende e la mantiene in essere: si può dire più precisamente che essa segna la direzione della volizione. Questa, di fronte alla tendenza, si afferma attraverso due gradi — il primo che diremo *inibitivo,* il secondo che diremo *conativo.* Il grado inibitivo rappresenta l'accoglimento della tendenza nella sintesi personale della coscienza; accoglimento che implica necessariamente una limitazione della tendenza in quanto questa si pone come esistenza singolare, come unico polo orientatore della vita pratica:

ma attraverso questa limitazione la tendenza perde la sua qualità passionale e si trasforma in un momento volitivo. Il grado conativo rappresenta il trapasso della sintesi volitiva nella manifestazione, e cioè — per essere esatti — il completamento della volizione, l'attuazione concreta di essa che si fa lungo la traccia, o, diremo metaforicamente, seguendo l'ago magnetico della tendenza accolta e trasformata. Abbiamo dunque — per riassumere — tre fasi nell'atto volitivo: la tendenza singola, l'inibizione, e la volizione; l'ultima soltanto delle quali rappresenta la realtà spirituale. Nella volizione le fasi antecedenti diventano le fasi della personalità, e vengono ad appartenere realmente alla vita della personalità. La quale, attraverso la volizione, *si continua, e trasferisce il proprio valore nell'avvenire:* e ciò fa mediante una sintesi che costituisce uno sforzo ed una creazione.

Ogni volizione costituisce, nel tempo, il tutto della vita pratica: poichè ogni volizione assorbe in una data direzione la personalità tutta intera. Se s'incontra talvolta un'attitudine volitiva che sembri lasciar la personalità parzialmente libera, a disposizione di altre possibili volizioni, ciò significa che in quel caso si tratta soltanto di un elemento di volizione; e non già di una volizione vera e propria. Ora l'elemento, la fase attingono il loro valore reale dalla realtà del sistema a cui appartengono; e questo sistema è reale nel caso nostro perchè attua in un dato momento la personalità. Personalità e volizione coincidono fintantochè nella coscienza che accompagna la prima non si affacci qualche nuovo elemento tendenziale, capace di fondersi con la sintesi personale.

Se quell'elemento nuovo sorge e si afferma due cose sono possibili: o esso sfugge alla sintesi e diventa causa diretta di manifestazioni individuali; o esso invece, viene appropriato alla sintesi. Nel primo caso è da ripetere tutto quanto abbiamo detto precedentemente con questa aggiunta: che mentre in un dato istante del tempo la volizione è unica, le passioni invece possono essere molteplici e possono essere causa di manifestazioni il cui numero e la cui intensità sono subordinate unicamente alla potenzialità organica dell'individuo. Nel secondo caso sorge una nuova volizione: e ciò significa che la sintesi personale si prolunga col venire accresciuta di nuovi elementi costitutivi ed orientata secondo una direzione diversa. Così le tendenze che si presentano continuamente alla coscienza, e che, inibite, vengono appropriate al soggetto pratico, alimentano veramente la vita della personalità, arricchendone il contenuto e disegnando la linea tortuosa del suo moto volitivo.

III

A questo punto si vede che la passione sta alla volizione come la tendenza all'essere sta all'essere. La volizione è l'esigenza spirituale della personalità autonoma, la passione è invece soltanto materia d'esistenza spirituale, se non passa attraverso la porta stretta dell'inibizione. In tale passaggio può darsi che la passione debba perdere qualche cosa in intensità o in ampiezza: ma in questo caso *chi* perde? Il soggetto percepisce una diminuzione d'intensità o di ampiezza in un oggetto del suo mondo interno; ma con ciò

nulla perde esso stesso poichè quell'oggetto non gli apparteneva, sì bene gli stava dinanzi come natura. E non solo gli stava dinanzi, ma anzi cercava di attrarlo a sè, fuori del suo centro, e di ridurlo a sè. Se quest'attrazione avesse ottenuto il suo scopo, il soggetto avrebbe perduto la propria autonomia e la propria coerenza, poichè avrebbe rinunziato alla propria legge per ridursi ad un *quid* esterno: e con ciò si sarebbe interrotta quella continuità di riferimento che costituisce la coscienza. Il soggetto, insomma, si sarebbe annientato come tale; ed in suo luogo si sarebbe sviluppata la vita naturale della passione: sia pure lussureggiante come folta vegetazione, ma estranea alla vita della personalità. Pertanto allorchè la passione, passando attraverso la sintesi inibitiva, subisce qualche modificazione o limitazione, non soltanto il soggetto non è impoverito da questa limitazione, ma in primo luogo guadagna tutto ciò che non ha perduto per il mancato trionfo della passione (guadagna cioè tutto sè stesso), e poi si ritrova più ricco, perchè la passione assorbita e dominata alimenta ed intensifica la vita della personalità.

Si è perciò in diritto di concludere che la norma etica — quella norma che si attua nella volizione — non soltanto non contrasta con la vita della personalità, ma anzi interpreta la sua legge costitutiva e stabilisce l'esigenza fondamentale del suo sviluppo. L'ossequio alla norma etica non implica dunque in alcun modo dispersione o diminuzione di vita: poichè essa norma comanda invece mantenimento ed accrescimento di vita al soggetto etico. La legge morale è legge di vita; è legge costitutiva della personalità umana. Essa esprime il va-

lore della vita; ma significa al tempo stesso che il valore della vita si ottiene conservando, accrescendo ed approfondendo la vita medesima. Fuori della norma etica può esservi qualche sfolgorio di vita naturale, qualche profusione di energie prorompenti in ogni direzione: ma non vi è certo la permanenza della personalità umana, ch'è l'unica vita di cui siamo spiritualmente certi e di cui ci prema di attuare il valore. Qui sta il fondamento granitico del valore che il comandamento etico — qualunque ne sia stato il contenuto — ha conservato sempre per l'uomo. Teorie della morale erronee o difettose hanno impedito a lungo di riconoscere con chiarezza l'identità di atto morale e di volizione, e perciò hanno fatto ritenere che l'uomo, per essere morale, dovesse sacrificare alcune sue volizioni. Ora sacrificare la volizione significa sacrificare la vita; significa alienare l'essere spirituale da sè stesso: e se veramente la legge morale questo esigesse, ne risulterebbe un conflitto fra moralità e vita, fra etica e personalità. In realtà la legge morale non solo questo non esige, ma esige invece l'opposto; e cioè che l'uomo realizzi in sè la pienezza delle sue volizioni; ch'egli voglia — e cioè che viva. La legge morale è perciò legge essenziale della vita; e l'ossequio della vita alla legge morale equivale all'ossequio della vita verso sè stessa — al raggiungimento, cioè, della massima pienezza della vita individuale.

La fisionomia propria di una vita individuale è determinata dal grado di personalità che viene raggiunto in date circostanze psicologiche. Un massimo di fisonomia, un massimo di personalità, un massimo di vita si equivalgono. Ora, date le circostanze empiriche di

una determinata natura fisica e psichica, quel massimo si ottiene assorbendo nel modo più ampio l'elemento passionale ed organizzandolo nel modo più saldo e più profondo. L'organizzazione più salda è quella che è dominata completamente dalla legge etica, poichè — per quanto si è detto — una permanente attitudine volitiva permette l'appropriazione al soggetto del massimo numero di contenuti nel modo più stabile e più intimo. Ne consegue che, se ci fossero noti tutti i dati di una vita individuale, noi potremmo determinare, collocandoci dal punto di vista etico, la linea di massima personalità di quella vita. L'etica contiene in sè, implicitamente, la più alta biografia alla quale ogni uomo possa aspirare. E la biografia che noi tessiamo degli uomini che hanno vissuto, altro non è, in fondo, che un tacito parallelo fra questa biografia ideale (che guarda l'individuo *sub specie aeternitatis* e lo realizza nella pienezza delle sue possibilità) e la storia dei loro fatti terreni: i quali talvolta ricevono luce dalla loro vicinanza alla linea di massima personalità, che l'etica determina, e tal altra si affondano giù nella molteplice dispersione delle passioni. Il biografo, però, ha nello spirito il modello completo dell'uomo e lo riconosce nelle linee rotte o devianti dell'uomo terreno, così come l'archeologo ricostruisce una statua od un tempio dai frammenti delle forme umane, delle colonne e dei capitelli. Queste considerazioni fanno intendere l'interesse etico che presentano per il filosofo le "vite degli uomini illustri". Esse costituiscono come altrettante filosofie delle storie individuali, e completano e realizzano l'etica in una conoscenza sommamente concreta, così come la storia dell'umanità completa e realizza la filosofia.

Il rapporto intimo che esiste fra morale e vita fa sorgere il problema della possibilità di una scienza che tratti eticamente della vita, di una *Biografia*. Ad una " Biografia teoretica " ebbe già ad accennare Otto Weininger — il quale intendeva sotto quel nome una scienza che si sostituisse alla psicologia empirica, e che desse modo " di estendersi sopra tutto il corso della vita, dalla nascita alla morte dell'uomo e di darci ragione delle sue singole fasi, come . . . per una pianta qualunque ". E continuava: " Si dovrebbe chiamare biografia e non biologia perchè avrebbe per compito lo studio delle leggi comuni nello sviluppo dell'individuo. Finora ogni sorta di storiografia non conosce che individualità, ora si tratterebbe invece di ottenere dei punti di vista generali, di formare dei tipi " (*Sesso e carattere*, ed. italiana, pag. 134). Come si vede il Weininger pensava ad una scienza, in buona parte naturalistica, la cui costituzione — se possibile — non risolverebbe il problema a cui si è accennato. Ora non v'è dubbio che, anche a voler partire dal punto a cui siamo giunti, — e cioè dall'identità di vita etica e di vita personale — sarebbe possibile la determinazione di tipi biografici, risultanti dalla considerazione dei dati offerti dalla psicologia descrittiva fatta dal punto di vista dell'etica. La costruzione di questi tipi biografici può formare un oggetto degno della più alta letteratura psicologica: essa però non basta a legittimare l'affermazione che la Biografia possa costituirsi, come scienza filosofica, accanto all'Etica.

L'Etica, fornendoci la legge essenziale della vita, ci permette di rintracciare il caratteristico e l'individuale in ogni vita, e di determinare dove finisca lo spirito e dove

cominci la natura; ma l'etica non può creare la particolarità della passione e deve contentarsi di accoglierla e di riconoscerla dentro la volizione, conferendole in tal modo una realtà spirituale. La possibilità di una Biografia generale si arresta dinnanzi al limite astratto della passione, — che non può essere conosciuto se non attraverso le storie individuali degli uomini. Ma la Biografia, che non può costituirsi come scienza filosofica, può vivere tuttavia sulle biografie, e può fornirci attraverso di esse una conoscenza più ricca e più nitida della vita morale, di quanto la stessa Etica non sappia darci. Il concetto del bene etico come attività volitiva si concreta e si particolarizza nella rappresentazione del bene attuato; e cioè della volizione prodottasi nelle vite individuali. Un concetto è sempre concetto di realtà; e la rappresentazione della realtà è in ogni caso il suo presupposto ed il suo coronamento. Un'etica concepita come scienza delle leggi della vita è per l'appunto un concetto che raggiunge la sua determinazione più perfetta nella rappresentazione di quella realtà che conferisce all'etica il suo problema: la realtà della vita individuale. La rappresentazione di questa realtà — correlativo storico della filosofia pratica —: ecco ciò che costituisce l'oggetto della Biografia.

L'ILLUSIONE DELLA VITA VOLITIVA

I

Le discussioni fra deterministi e indeterministi hanno contribuito a porre in evidenza la necessità di distinguere accuratamente gli atti volontari da quelli involontari (si dovrebbe dire, con maggiore esattezza, gli *stati* volontari da quelli involontari) per veder chiaro nel problema relativo alla libertà morale; in quel problema ch'è noto in filosofia come il problema del libero arbitrio. Non è possibile, infatti, pronunziarsi sulla libertà che alcuni attribuiscono alla volontà, se prima non si definisca con una precisione che escluda qualsiasi equivoco che cosa la volontà stessa sia. Prima che tale definizione sia accuratamente stabilita, non è possibile nemmeno decidere se il problema del libero arbitrio abbia o non abbia un significato. Come escludere, infatti, che per consuetudine si chiami libertà del volere quel carattere per cui gli stati volontari si distinguono semplicemente dagli involontari? oppure l'*efficacia* per cui taluni stati volontari ci sembrano doversi distinguere da altri stati ugualmente volontari? Per decidere su tali dubbi non c'è altro da fare che indagare su quel carattere distintivo, e su questa efficacia, onde giungere, se ciò sia possibile, ad una definizione della volontà. È appunto una tale indagine che mi propongo di delineare in questo scritto.

Gli stati volontari presentano una certa affinità con taluni fra gli stati psichici, mentre a prima vista

li riconosciamo assolutamente dissimili da alcuni altri: così una volizione ed una immagine, od un concetto, ci sembrano realtà assolutamente distinte; invece una volizione, ed un desiderio (o un impulso, una tendenza e perfino un sentimento), non sono stati così chiaramente distinti che si possa senz'altro indicare in che cosa consista la loro differenza. Il Brentano, ad es., consacra tutto un capitolo della sua ormai classica *Psicologia* (*) a dimostrare che i sentimenti e le volizioni costituiscono una sola classe di fatti psichici. Ma se questa tesi può sembrare ardita (nonostante vi siano ragioni serie che si possono addurre in suo favore), non così può dirsi dell'altra che fa delle volizioni e dei desideri — e degli stati intermedi consistenti negli impulsi e nelle tendenze all'azione — una sola categoria di fatti psichici, la quale deve ritenersi distinta dalla categoria dei giudizi e delle rappresentazioni generali ed individuali, e che potrebbe denominarsi la categoria dell'attività pratica.

Ora, per l'argomento speciale che mi sono proposto, debbo lasciare da parte tutto ciò che riguarda la classificazione degli stati psichici in generale. Non è certo possibile evitare che il problema relativo a tale classificazione resti, per così dire, sullo sfondo di questa parziale ricerca, limitandone il valore, e rendendola in un certo senso non definitiva: tuttavia è possibile stabilire alcuni punti di grande importanza, anche limitandosi a considerare i soli fatti dell'attività pratica. Così facendo si contribuisce a preparare la trattazione del problema generale.

(*) *Psychologie vom empirischen Standtpunkt.* Leipzig, 1873. Lib. II, Cap. 8. " Einheit der Grundclasse für Gefühl und Willen ".

Per maggior evidenza, sarà opportuno enunciare subito una veduta, che dovrà poi essere chiarita e dimostrata. Essa consiste nel ritenere che finora non si sia ancor giunti a stabilire i caratteri differenziali delle volizioni e dei desideri, e che parlando di volontà, si sia parlato fin qui di un aggregato psichico indistinto avente alcuni caratteri che son propri delle volizioni ed altri che son propri dei desideri, degli impulsi ecc. Da tale confusione sono sorti tutti i problemi che si riferiscono alla libertà ed al determinismo — e perfino alcuni problemi relativi alla teoria della conoscenza. Ora, se l'ufficio della filosofia è quello di *pensare* la realtà, dovrà la filosofia che si occupa dello spirito, pensarlo, e cioè concepirlo in tutte le sue distinzioni e connessioni — dovrà perciò anche distinguere e connettere la volontà e le altre forme dell'attività pratica. Tutti i problemi che si riferiscono alla volontà, dovranno trovarsi risolti da un pensiero che abbia raggiunto il fine di riconoscere le distinzioni e le relazioni esistenti fra i fenomeni della vita volitiva.

Intorno alla volontà — come del resto intorno a molti altri argomenti — spetta a Condillac, il filosofo della *langue bien faite*, il vanto di aver raggiunto la massima confusione di idee, allorchè ha affermato che " *la volonté est un désir sans obstacle* ". Il metodo è sempre il suo solito: distruggere la caratteristica delle realtà di ordine superiore che si tratta di spiegare per mezzo di quelle di ordine inferiore, riducendo effettivamente le prime a queste ultime. Ora questa confusione fra volontà e desiderio, se è intollerabile in un filosofo, è però spiegabile quando si pensi alle idee popolari che esistono su tale materia, idee che si trovano rispecchiate

nel linguaggio. " Io voglio la tal cosa " è una locuzione che si adopera comunemente invece dell'altra: " Io desidero la tal cosa ". E sopratutto nelle forme condizionali il verbo volere tende ad assumere, nell'uso corrente, il significato di desiderare: fatto questo che non è privo di una qualche importanza, e che apparirà chiaro allorchè si sarà chiarito il carattere proprio della volontà.

Non è difficile oltrepassare questo stato di confusione d'idee: infatti la distinzione fra volizioni e desideri può dirsi antica quanto la stessa filosofia. Il difficile sta nel fissare in che cosa tale distinzione effettivamente consista. Locke, di cui Condillac pretese di essere il continuatore ed il riformatore, ha indicato un primo criterio di distinzione allorchè ha affermato (*) che la volontà si arresta alle cose che sono in nostro potere, mentre il desiderio si dirige verso le cose che non ci appartengono, e di cui non sappiamo se, coi mezzi di cui disponiamo, potremo ottenerle. Questa distinzione contiene certamente del vero; essa ha sopratutto il merito di accentuare la corrispondenza che c'è fra volere e potere (aprendo in tal modo la via che conduce a vedere come non sia possibile porre una questione relativa alla libertà del volere), e di collocare l'azione dei desideri fuori di quel campo in cui ci sentiamo potenti, e col quale noi siamo istintivamente portati ad identificarci. La distinzione è stata accettata e sviluppata dal più profondo filosofo della volontà che abbia avuto il secolo scorso, Maine de Biran, il quale, avendo identificato la volontà con l'io, si è trovato in grado di spiegare come mai i desideri agiscano in un campo

(*) *Essay*, Lib. II, cap. XXI, § 30.

che è fuori della nostra portata: essi oltrepassano infatti quella ristretta sfera di attività e di sforzo che è il nostro io stesso, ed i loro oggetti, trovandosi fuori della volontà, sono anche al di là di ogni mezzo che noi abbiamo per ottenerli. In un certo senso potrebbe dirsi che, per quanto i desideri siano avvertiti immediatamente dalla coscienza (ed in ciò differiscano dagli oggetti esterni), essi appartengono tuttavia alla sfera del mondo esterno che si contrappone a quella dell'io. A differenza dei desideri la volizione deve essere pensata come una, compatta ed indivisibile; in essa non può distinguersi l'azione dal risultato poichè entrambi coincidono in un medesimo fatto, e poichè l'esecuzione di ciò che vogliamo " non può essere che immediata, attuale ed istantanea " (M. d. B.). Così la volontà è sempre efficace, e quando si parla dell'inefficacia di un atto volontario si usa un'espressione impropria, e si vuole semplicemente intendere che l'atto volontario, efficace in sè stesso, è stato più o meno utile per il raggiungimento di certi fini che si avevano in vista. Vi è un altro caso in cui si parla talvolta di volontà inefficace: ma esso si riconduce alla decomposizione, tutta artificiale, della volizione una ed indivisibile in elementi astratti.

La distinzione fra volontà e desiderio, quale risulta da quanto si è detto finora, risponde alla verità, ma non esprime tutta la verità: in breve essa non è sufficiente. Infatti le volizioni e i desideri, quali ci risultano a questo punto, hanno ancora parecchi elementi in comune, e cioè: 1° un oggetto che ne è il termine, 2° una tendenza verso l'oggetto, 3° una rappresentazione di tale tendenza nell'atto di effettuarsi. È vero

che nel caso della volontà, a tutto ciò si aggiunge un *fiat* donde scaturisce l'effettuazione; ma è altresì vero che l'effettuazione, il raggiungimento dell'oggetto, si produce talora automaticamente sotto la spinta del desiderio, sopratutto quando esso è cresciuto a tal punto da diventar passione, suscitando impulsi ed incoercibili tendenze ad agire. " Io voglio la tal cosa " ed " io desidero la tal cosa " possono benissimo equivalersi come origine di un atto col quale la cosa desiderata o voluta venga effettivamente raggiunta.

Queste considerazioni sono atte a diminuire grandemente l'importanza del ricorso fatto al concetto di " potere " allorchè si è trattato di chiarire il concetto di " volere ". Diremo ad es., che è in nostro potere quell'oggetto di desiderio che noi potremo conseguire, se solo lasceremo il nostro desiderio libero da ogni freno? Se sì, veniamo a cancellare, in pratica, la distinzione già fatta fra volizioni e desideri. Se no, ci troveremo a dover definire che cosa intendiamo per potere — a definire cioè, quel concetto stesso che avevamo introdotto per spiegarne un altro. E non si vede in qual modo si possa definirlo, se non riconducendolo appunto all'altro; se non diciamo cioè, che noi *possiamo ciò che vogliamo* come prima avevamo affermato che noi *vogliamo ciò che possiamo*. In questo modo si è operato un riavvicinamento, si è forse stabilita un'identità fra due concetti: ma la definizione della volontà resta ancora un oggetto di ricerca, come al principio.

II

" Quando un uomo *vuole*, vuole anche qualche cosa: la sua volizione è diretta sempre verso qualche oggetto, e non può essere pensata se non in relazione ad esso ". Così si esprime Schopenhauer nel suo saggio sul libero arbitrio; e sarebbe difficile citare un solo filosofo non disposto a sottoscrivere un enunciato così semplice, e così volgarmente ovvio. Tuttavia in quelle poche linee è implicita quella che potrebbe chiamarsi *l'illusione fondamentale della vita volitiva*, illusione che bisogna ricercare e svelare prima di potersi avventurare nella filosofia dell'attività pratica.

Questa illusione è stata, in un certo modo, presentita da quei filosofi, i quali, come lo Hume, si sono accorti che ciò che si chiama comunemente un atto volontario non è uno stato psichico semplice, ma è invece un aggregato di fenomeni che possono distribuirsi approssimativamente in due serie, l'una interna e l'altra esterna. L'atto volontario, che apparisce alla nostra coscienza come l'espressione più diretta e più immediata di noi stessi, e che sembra appartenerci in tal modo da legittimare l'identificazione fatta tra il nostro volere e il nostro potere, non mantiene la sua apparente unità e semplicità dinanzi ad un'analisi attenta. Prendiamo, ad esempio, il caso di un movimento volontario. In esso, la volizione propriamente detta è costituita anzitutto dalla rappresentazione di un movimento che si vuol tradurre in atto. Ma non basta: questa effettuazione non può essere ottenuta se non mediante uno sforzo su certi determinati organi che occorrono perchè il movimento possa compiersi. Allo sforzo succede una

nuova rappresentazione, ch'è quella del nostro corpo nell'atto di eseguire il movimento voluto, accompagnata da un complesso di sensazioni che ci sono fornite dal funzionamento degli organi che si trovano impegnati nel movimento. Quindi abbiamo tre momenti: il primo, tutto intero, che può considerarsi come il progetto-intenzione del movimento da compiere, il secondo che può considerarsi come lo sforzo occorrente per condurre certi organi al servizio del progetto-intenzione, ed il terzo ch'è costituito dalle sensazioni e rappresentazioni che compongono il movimento eseguito. Ma si tratta effettivamente di momenti? Il primo ed il terzo noi li troviamo fra i dati immediati della coscienza; ma può dirsi lo stesso del secondo? In altre parole: abbiamo noi la coscienza dello sforzo?

Hume lo nega e con lui molti filosofi, ed i fisiologi i quali asseriscono che la sensazione muscolare è afferente e non efferente: essa cioè deve considerarsi come la registrazione di movimenti muscolari che si stanno compiendo, e non come un antecedente necessario di tali movimenti. Simile veduta ha trovato il suo espositore più geniale nel James secondo il quale, come le emozioni sono la traccia psichica delle modificazioni organiche che ordinariamente si considerano quali susseguenti ad esse, così lo sforzo costituisce un'illusione psichica in forza della quale noi siamo condotti a riferire ad un centro motore la somma dell'attività muscolare impiegata in un determinato movimento. Una tale veduta è provata giusta dal fatto che il sentimento dello sforzo sparisce con le sensazioni a cui si riferisce: così esso è posseduto dai malati sprovvisti di sensibilità nella parte superiore del corpo. Ora,

se la coscienza che noi abbiamo dello sforzo è illusoria, l'affermazione di un momento centrale dell'atto volitivo è affatto arbitraria; e da essa si può e si deve senz'altro prescindere in una descrizione accurata dei fatti.

L'atto volontario deve essere descritto come il complesso di due serie parallele e successive, costituenti i due estremi di un processo reale i cui anelli intermediari ci sfuggono completamente. Su questi intermediari si possono esercitare il pensiero e la fantasia metafisica; ed anche quella specie economica di fantasia donde è sorta l'ipotesi del parallelismo psico - fisico: ipotesi la quale, in questo caso, porterebbe a concludere che, ogni qualvolta sorgono nella coscienza le rappresentazioni del movimento, queste si traducono, di rimbalzo, in movimenti eseguiti. Ma a parte qualunque ipotesi metafisica, l'esperienza ci mostra soltanto la successione di queste due serie, la prima efferente, la seconda afferente, le quali costituiscono nel loro complesso ciò che si chiama l'*atto volitivo*.

Stabilito ciò, si può ancor precisare meglio l'idea della prima serie. Non una qualsiasi immagine può diventare un'immagine motrice: p. es. se io, volendo eseguire un movimento, mi rappresento la sensazione muscolare che provo di solito allorchè tale movimento si produce, non avrò formato un'immagine capace di dar origine al movimento. Occorre definire esattamente che cosa si deve intendere per rappresentazione motrice. E per far ciò si può dire, col Renouvier, che tale rappresentazione è costituita dall'idea dell'esecuzione del movimento, e cioè dalla rappresentazione del movimento in via di esecuzione, " come sarebbe esteriormente percepito se fosse eseguito " — idea la quale,

secondo il James, deve essere accompagnata da un *fiat* che le apra la via nella selva delle altre rappresentazioni tendenti ad effettuarsi, e la imponga a tutte le altre.

Contro questa analisi dei dati immediati della vita volitiva si è sollevato Maine de Biran, del quale non è il caso di esporre qui la classica teoria dello sforzo, ch'è tutta una confutazione implicita della dottrina di Hume. La sua risposta alle teorie di questo filosofo può esprimersi riassuntivamente dicendo che "non è legittimo scomporre l'atto volontario, in due o tre momenti; poichè *là volontà, lo sforzo ed il movimento coincidono in un unico stato interno indecomponibile*". Questa affermazione della semplicità e della indecomponibilità dell'atto volitivo è giusta; tuttavia essa non riesce ad eliminare del tutto la veduta dello Hume: vedremo fra poco come, e fino a qual punto le due teorie possano coesistere.

Se qui mi proponessi di esporre, sia pure con la massima brevità, le teorie correnti sul carattere dell'atto volitivo, non potrei fare a meno di ricordare le due, opposte, del Bradley e dello Stout. Il primo vede nella volizione l'idea di un cambiamento identificato con l'io, il secondo sostiene che l'idea di un cambiamento identificato con l'io, quale può aversi anche in un desiderio che resterà per sempre insoddisfatto, non basta ancora a caratterizzare la volontà, la quale consiste invece in una *tendenza sentita* che si aggiunge all'idea, pur mantenendo il carattere proprio di stato psichico indipendente ed immediatamente avvertito. Questa *felt tendency* rassomiglia un po' al *fiat* del James, in quanto si sovrappone all'elemento rappresentativo che forma la base della volizione, ma ne differisce grandemente in quanto vuol significare

che il sentimento dello sforzo rientra nal campo immediato dell'esperienza intima.

La maggior parte delle ricerche intorno alla volontà, qualunque sia il risultato al quale giungono, sono caratterizzate dalla tendenza ad assumere come oggetto preferibile di studio i fatti elementari della vita volitiva: quali, ad es., il movimento volontario e lo sforzo. Da ciò risulta un'agevolazione solo apparente, poichè, se è vero che la volizione elementare costituisce per il filosofo una rappresentazione relativamente semplice, ch'è più facile decomporre e rincomporre, è altresì vero che tale rappresentazione è in gran parte una costruzione artificiale, ch'è difficile ottenere senza incorrere in qualche errore, e che può indurre, ad ogni modo, assai facilmente in errore allorchè si tratterà d'indurre per il caso generale i risultati ottenuti per il caso semplice considerato. In realtà noi otteniamo l'idea del movimento elementare, l'idea dello sforzo, per mezzo di un'astrazione tutt'altro che facile: svantaggio questo che sommato con la difficoltà e coi pericoli inerenti al passaggio che si dovrà poi compiere dall'astratto al concreto, dal semplice al complesso, non è affatto compensato dalla relativa ed in gran parte illusoria facilità che s'incontra nell'esame del caso scelto.

È preferibile pertanto collocarsi nel bel mezzo della vita volitiva, considerando la realtà in sè stessa, e non nei suoi schemi.

III

È possibile dubitare, sia pure per un solo istante, che la distinzione fra la volontà e il desiderio corri-

sponda alla realtà? Un tale dubbio, se mai potesse sorgere, sarebbe immediatamente dissipato da un semplice appello alla coscienza più abituale di ogni uomo. Non c'è bisogno di essere un eroe della volontà per rammentarsi di aver voluto cose contrarie a quelle che si desideravano, o per lo meno di aver desiderato certe cose e di aver resistito alla spinta del desiderio. È un fatto universalmente sperimentato che la nostra vita pratica (e intendiamo per pratica tutto ciò che non è scienza o arte) ha due aspetti distinti, consta anzi di due elementi che in essa si contrappongono, aventi l'uno il carattere di una *tendenza*, l'altro il carattere di una *inibizione*.

L'elemento " tendenza " può presentarsi sotto varie forme e con diversi gradi di intensità; ed assume vari nomi di questi diversi casi. La tendenza di cui parliamo è tendenza a manifestazioni, ad estrinsecazioni della nostra personalità: essa significa che il nostro essere individuale si atteggia in vista di una determinata manifestazione e tende verso di essa. Allorchè non si ha nulla di più che questo semplice atteggiamento la tendenza di cui parliamo si chiama " desiderio " o " appetito ", a seconda dei casi; e la manifestazione che costituisce il fine dell'attegiamento si chiama l'" oggetto " del desiderio. Un desiderio che cresca d'intensità, complicandosi, ramificandosi ed intrecciandosi più o meno profondamente con tutte le fibre dell'individualità, si chiama una " passione ". Una disposizione prepotente del nostro essere verso una determinata manifestazione costituisce una " tendenza all'azione ". Una tendenza all'azione irresistibile diventa un " impulso ". È inutile addentrarsi in una enumerazione descrittiva delle nostre

tendenze verso gli oggetti che costituiscono la nostra esperienza: basti avere accennato alla loro molteplicità, per rammentare che la nostra vita volitiva si svolge in un mondo complicato, irrequieto e mutevole, ch'è dato, per ciascuno di noi, con certi determinati caratteri variabili da individuo a individuo, e che sono in ogni caso indipendenti dalla nostra volontà. Infatti i miei desideri io non posso far altro che osservarli e constatarli; posso anche tentare di modificarli, di sviarli, e anche di distruggerli, ma non posso in alcun modo far sì ch'essi non siano inizialmente quello che sono. Così, p. e., il desiderio che io provo di sentire della buona musica, vivendo nella impossibilità di sentirne, è per me un dato dell'esperienza come la rappresentazione della montagna che scorgo dalla mia finestra: l'uno e l'altra sono dati immediati ed indipendenti dalla mia volontà. Così pure io assisto al sorgere dentro di me di una passione, che non voglio, che anzi temo; ma la mia volontà è impotente su di essa. E se io voglio frapporre qualche ostacolo al suo sviluppo dovrò impegnare la mia volontà per vie indirette, adoperandola per creare condizioni che io *so* essere sfavorevoli al progresso della passione a cui intendo contrappormi. Lo stesso può ripetersi a più forte ragione degli impulsi, siano essi semplici reazioni, oppure scariche esterne di energia psichica: nell'un caso come nell'altro, ci può avvenire di assistere allo spettacolo di noi stessi che, servendo ad un determinato impulso, compiamo una determinata azione, e in pari tempo di sentirci incapaci di " intervenire in noi stessi ", quasi si trattasse di cose che non ci riguardassero.

È chiaro che in tutti questi casi noi non abbiamo l'esperienza della volontà, per quanto essi ci spingano a formarcene una vaga concezione negativa. Mentre io assisto agli atti che compio sotto il dominio di un impulso, io dico a me stesso: “ questi atti non li voglio ”. E, così dicendo, implico, sia pure negativamente, un concetto della volontà; un concetto che richiama le analisi di Locke sui rapporti fra volere e potere, e che potrebbe esprimersi assai approssimativamente dicendo che ciò che noi facciamo senza volerlo, e ciò che noi desideriamo fare senza poterlo, appartengono al nostro io in un modo molto meno diretto ed intimo di ciò che noi vogliamo e che effettivamente è in nostro potere.

L'osservazione dei fenomeni della volontà ci porta infatti a stabilire una distinzione fra quella che potrebbe chiamarsi più propriamente la sfera dell'io, e la sfera della coscienza personale. Questa seconda è assai più ampia della prima e la involge tutta: la coscienza dell'io è infatti una nota fra le tante che appartengono alla coscienza personale, uno stato psichico accanto a tanti altri, sebbene differisca dagli altri per la sua predominante importanza e per la sua posizione centrale. L'io invece esclude da sè moltissimi stati psichici, e sebbene se li appropri e li riferisca a sè, pure rimane distinto da essi, allo stesso modo che noi ci appropriamo, per così dire, gli oggetti del mondo esterno col percepirli, ma tuttavia ci sentiamo distinti da essi, e li consideriamo come estranei a noi. Questi fatti debbono richiamare l'attenzione sull'importanza che ha la vita della volontà nella formazione della coscienza dell'io: ed è appunto col considerare tale questione che alcuni filosofi sono

giunti ad identificare la coscienza della volontà con la coscienza dell'io, e poi la volontà con l'io.

Lasciando da parte tali indagini e tali conclusioni basta per ora osservare che l'esperienza delle tendenze all'azione in noi esistenti, e costituenti la selva della vita passionale ed impulsiva, ci offre una prima delineazione di ciò che è la volontà, come di un'attività che, non solo si manifesta nel campo immediato della coscienza, ma costituisce altresì un'affermazione specifica dell'io, una manifestazione che si svolge sotto il controllo diretto dell'io per tutta la sua durata. Insomma mentre nei desideri, nelle passioni, negli impulsi, l'io è soltanto spettatore, nelle volizioni invece, — e soltanto nelle volizioni, — l'io è attore; la qual cosa spiega come esso sia portato ad immedesimarsi in un modo particolarmente intimo con l'attività volontaria. Pertanto, allorchè nella nostra coscienza sorgono e si svolgono tendenze nelle quali non ci sentiamo attivamente impegnati, noi concludiamo che non le abbiamo volute. Questo giudizio, peraltro, non costituisce l'esperienza della volontà; nè può in alcun modo sostituirla: esso è reso possibile dal fatto che noi possediamo la coscienza dell'io, fatto che non può fornirci alcuna spiegazione intorno alla natura della volontà, poichè non sappiamo ancora se per caso la stessa coscienza dell'io non sia derivata in qualche modo dall'esperienza dell'attività volontaria.

IV

L'esistenza dei desideri, delle passioni, degli impulsi non dipende dalla nostra volontà: dovremo perciò dire

che le manifestazioni in cui quelle tendenze si risolveranno debbono considerarsi come azioni involontarie? Qui la questione diviene più complessa.

Se fissiamo per un attimo una coscienza individuale ordinaria la riconosciamo costituita da un complesso, più o meno ricco, di tendenze, ognuna delle quali mira a risolversi in una particolare manifestazione esteriore. Le manifestazioni che costituiscono il termine delle varie tendenze sono tutte compatibili fra di loro? Se ci mettiamo fuori della comune esperienza, e ci costruiamo un ipotetico caso ideale, una specie di modello immaginario di uomo semplice ed armonioso, possiamo anche rispondere di sì. Costituendo la nostra coscienza immaginaria mediante un'opportuna scelta di certi desideri, ed un'esclusione ugualmente opportuna di certi altri; collocandola poi in circostanze atte a procurare l'immediata soddisfazione dei desideri dati, in modo che non sorgano conflitti di tendenze, nè si producano complicazioni o perturbazioni della vita interiore, noi possiamo raffigurarci un uomo le cui tendenze si risolvano in manifestazioni non soltanto compatibili fra di loro, ma altresì armoniche. Orbene un simile uomo avrà l'esperienza di ciò che è volontario? Per decidere su questo caso semplice è opportuno guardare al caso complesso, quale ci viene offerto ordinariamente dalla realtà.

Di solito le tendenze che costituiscono la coscienza umana hanno come risultato manifestazioni non compatibili fra di loro. Non compatibili per impossibilità materiale: poichè io desidero nello stesso tempo cose che non posso ottenere se non successivamente, oppure nello stesso luogo cose che non posso ottenere se non

spostandomi nello spazio, sicchè una delle due mi sfugga allorchè conseguo l'altra. Non compatibili, perchè si riconducono a postulati di desiderabilità che sono in contrasto fra di loro, e che pure fanno parte ugualmente di me stesso. Non compatibili infine per molte altre e più complesse ragioni, nelle quali entrano il sentimento che noi abbiamo della nostra personalità, il concetto che ci formiamo della vita e dei suoi fini, ecc. Ora fra queste tendenze contrastanti si svolge un gioco di azioni e di reazioni, costituenti nel loro complesso quelli che si chiamano abitualmente i " motivi " del nostro operare. Talvolta le tendenze si dispongono come un sistema di forze meccaniche che si risolve in una risultante: ed in questo caso dopo un periodo transitorio di crisi, ci troviamo, nuovamente, nel caso di prima: quello in cui le tendenze hanno per termine manifestazioni compatibili fra di loro.

Ma accanto a questo caso bisogna considerare l'altro in cui il sistema delle tendenze individuali non può venire assimilato ad un sistema di forze meccaniche giacchè tali tendenze sono eterogenee, e non ammettono una comune unità di misura. In questo caso non si produrrà la risultante semplificatrice. Tuttavia qualcuna, od alcune delle tendenze, possono prevalere successivamente sulle altre, per la loro intensità, fino a dar luogo ad una manifestazione nella quale le tendenze sopraffatte non si trovino rappresentate e quindi non si possano dir risolute. Le tendenze che non entrano nella manifestazione si mantengono in disparte nella coscienza, o nella subcoscienza, introducendovi una divisione. Ora è appunto questa divisione che fa sorgere la consapevolezza della involontarietà della manifestazione avve-

nuta, poichè la presenza delle tendenze sopraffatte accanto a quella delle tendenze vincitrici, spinge l'io — il quale è ugualmente legato alle une ed alle altre — a distinguersi da queste ultime come causa dell'azione prodottasi, ed a considerar l'azione stessa come non dipendente dalla volontà. Possiamo ora vedere come, nel caso ideale considerato prima, non esistendo contrasto fra le tendenze, manchi l'eccitamento necessario affinchè l'io giunga a distinguersi dalle tendenze, e come pertanto l'uomo immaginario a tendenze armoniche ignorerà la distinzione fra le azioni volontarie e quelle involontarie, e debba esprimere il proprio stato d'animo dicendo che egli *vuole tutto quello che fa*.

La coscienza della volontà si manifesta dunque per la prima volta come la coscienza di un contrasto. Essa si presenta come l'indicazione di uno stato di squilibrio, accompagnato dal bisogno di ristabilire l'equilibrio perduto. In questo bisogno comincia ad affermarsi, sia pure debolmente, il carattere di *inibizione* che è proprio dell'attività volontaria. Se non vi è contrasto di tendenze, se il prevalere prepotente di alcune che giungono a manifestarsi non conduce alla brutale compressione di altre che rimangono totalmente inespresse, noi non realizziamo l'involontarietà delle manifestazioni nelle quali siamo trascinati, e non sentiamo il bisogno di inibirle.

Con l'inibizione, al sistema delle tendenze che stiamo considerando si aggiunge una nuova forza, che noi riguardiamo come la manifestazione diretta di noi medesimi, e che si aggiunge al sistema, di per sè stesso irresolubile, non già per risolverlo ma per comporlo, per unificarlo. Poichè le tendenze costituenti la mia

personalità non riescono a risolversi tutte contemporaneamente nella medesima manifestazione, soddisfacente per tutte, sorge nella coscienza l'insoddisfazione che rivela l'involontarietà delle manifestazioni che si producono invece di quell'unica, e fa appello alla volontà per essere eliminata. Ora la volontà, per comporre il sistema irresolubile, è costretta a pesare la compatibilità parziale delle varie tendenze e a reprimerle per quel tratto che si rivela incompatibile col complesso delle altre.

A questo punto si presenta un'obbiezione che bisogna considerare attentamente. Questa che qui vien detta una “ composizione ” del sistema delle tendenze e che vien distinta dalla “ risoluzione ” del sistema medesimo, è poi veramente qualche cosa di diverso dalla risoluzione? La risultante del parallelogramma delle forze non è uguale alla somma aritmetica delle componenti: a prima vista può sembrare che qualche cosa di queste vada perduto. Ora ciò che s'è detto “ compressione ” parziale delle tendenze rappresenta veramente una perdita diversa da quella apparente che, a prima vista, ci sembra di constatare anche nel parallelogramma delle forze?

A questa obbiezione si possono rispondere due cose. La prima è che l'intervento della volontà modifica immediatamente lo stato del sistema introducendo una nuova forza (la volontà stessa) e diminuendone o eliminandone affatto delle altre, riconosciute parzialmente o totalmente incompatibili, — e ciò prima che sia iniziata la composizione, o risoluzione che dir si voglia, delle varie tendenze in una sola manifestazione. Nel parallelogramma delle forze si hanno due forze in

azione sulla medesima resistenza; nulla interviene a modificare l'entità del sistema o a perturbarne l'azione. Nel nostro caso invece, prima che le forze abbiano incominciato ad agire, se ne diminuisce una, si elimina l'altra, e se ne aggiunge una terza. Un tale complesso di operazioni non potrà esser chiamato da nessuno una risoluzione del primitivo sistema. — La seconda risposta è che il processo di " composizione " è accompagnato dall'esperienza immediata dell'inibizione, la quale non accompagna quei processi psichici in cui noi ci risolviamo tutti interi in una determinata manifestazione. Infatti colui che è al di qua dei contrasti, (il caso ideale da cui siamo partiti), e colui che, trovandosi nei contrasti, è riuscito ad eliminarli, esperimentano immediatamente un senso di soddisfazione, uno scorrere senza ostacoli della vita, che non hanno nulla di simile alla coscienza dell'inibizione.

L'obbiezione dunque non resiste: l'esperienza della volontà si svolge con l'inibizione, come si è già detto. Abbiamo una molteplicità di tendenze che condurrebbero a manifestazioni incompatibili: inibire parzialmente queste tendenze, nella misura occorrente, significa conservare l'unità della coscienza, non inibirle significa abbandonare la coscienza alla disgregazione e l'individuo alla dissoluzione. Che ciò sia vero è provato dall'osservazione dei casi gravi di abulia, che si risolvono molto spesso in condizioni psichiche anormali, nelle quali l'individualità è praticamente annullata, e tutta la vita della coscienza si riduce a quell'aggregato informe ed irregolare di stati psichici che permangono per il permanere dell'unità corporea, e ne costituiscono come un'ombra capricciosa e tormentata. Si incontrano

spesso nei manicomi dei veri cadaveri psichici in dissoluzione; si vedono quelli che furono gli organi necessari dell'essere vivente disgregarsi e poi dissolversi ciascuno per conto suo: pensieri che s'agglomerano senza i vincoli della logica, immagini che svolazzano con terribile futilità, o restano immote e impotenti come fossero di piombo; rappresentazioni reali e fantasmi dell'immaginazione che si confondono: tale è la putrefazione dell'essere psichico non più alimentato dalla circolazione vitale della linfa volitiva. Ma quando invece l'inibizione viene esercitata, allora l'individualità si nutre, per così dire, delle tendenze represse, e si crea in un ordine superiore altrettanta energia quanta sembra ne sia stata distrutta nell'ordine inferiore dei desiderî e delle passioni.

Ora, questa inibizione che diventa come la spina dorsale della personalità psichica dilacerata più o meno dal contrasto delle proprie tendenze, si manifesta sotto forma di una *sintesi*. Essa aderisce intimamente a ciascuno di quegli stati psichici che possono conciliarsi con la sussistenza degli altri, e con la sua adesione lo conserva, lo arresta e lo consolida nel campo della coscienza, mentre comprime risolutamente gli stati incompatibili, tendendo ad amputarli e ad eliminarli. In tal modo viene operata una scelta, ed in pari tempo una sintesi degli elementi scelti. La stretta adesione della volontà (che si manifesta mediante la compressione degli elementi esclusi) agli elementi scelti, può indurre qualcuno a identificarla con tali elementi, ai quali verrebbe attribuito con ciò quel potere vittorioso che si rivela nella esclusione degli altri. Si ripresenta in altra forma l'obbiezione meccanistica alla quale si è già ri-

sposto più sopra. Qui bisogna aggiungere che la volontà vive soltanto nella sintesi degli elementi mantenuti, sintesi che implica l'inibizione di quelli esclusi; — e poi che la volontà non ha, nè può avere, un'esistenza astratta, separata da quella degli elementi sintetizzati. Noi la distinguiamo per i fini della scienza; ma tale distinzione non significa affatto che la volontà e gli stati psichici voluti abbiano un'esistenza realmente separata, fuori del complesso psichico nel quale osserviamo le loro coesistenze.

La sintesi volitiva riproduce in un campo più elevato quello ch'era la *risultante* nel caso delle tendenze risolubili. Nell'un caso come nell'altro si ottiene l'unità totale della personalità psichica, come origine delle manifestazioni esteriori. Siamo ora in grado di poter indicare in che cosa consista la differenza fra le azioni volontarie e quelle involontarie. *Si chiamano azioni volontarie quelle manifestazioni che devono la loro origine alla sintesi degli stati psichici dell'individuo, operata mediante l'inibizione; si chiamano invece azioni involontarie quelle manifestazioni originate da uno qualunque degli stati psichici in contrasto, esistenti in una coscienza individuale, mentre la inibizione non viene esercitata.*

Quali siano gli stati psichici che possono venire accolti nella sintesi volitiva, e quali siano quelli che debbono esserne esclusi, non è questione che possa venir risoluta in generale. La volontà opera con una strategia diversa in ciascun caso particolare; e la sola legge che, può dirsi, regoli la selezione degli stati psichici è quella della reciproca compatibilità. Così uno stato psichico assolutamente inconciliabile con gli altri

che esistono in una determinata coscienza, può essere invece conciliabilissimo con quelli che ne costituiscono un'altra. Per es. l'ambizione, l'amore della gloria, l'amore per i piaceri, che non potrebbero trovar luogo in quella sintesi volitiva che si opera nella coscienza di un santo, possono invece conciliarsi benissimo col complesso degli stati psichici costituenti la coscienza di un artista o di un uomo d'azione. E ad ogni modo vi è sintesi e sintesi: più o meno intensa, più o meno comprensiva, caratterizzata da maggiore o minore compenetrazione degli elementi conservati alla personalità. Il più alto grado di sintesi volitiva è quello a cui corrisponde un massimo d'ampiezza, un massimo d'intensità, ed un massimo di compenetrazione.

L'esclusione dei vari stati che sono incompatibili nella sintesi può venire espressa in forma categorica e generale; una espressione di tal forma si suol chiamare una *massima, o regola di condotta.* La vita della volontà viene perciò accompagnata e manifestata dalla formulazione di massime, il cui carattere categorico esprime l'esigenza vitale contenuta nell'adempimento della massima stessa e la cui materia varia da individuo a individuo, e da caso a caso, a seconda degli stati psichici che si tratta di escludere o di comprimere, e che dovranno poi trovarsi rappresentati nella massima corrispondente.

V

La volontà che opera nella sintesi non rivela immediatamente la propria natura, tantochè, come abbiam visto, è possibile scambiarla senz'altro coll'insieme de-

gli elementi che nella sintesi ci appariscono organizzati. Ma noi possiamo seguire la volontà fuori del campo della sintesi, nell'esclusione degli stati incompatibili: ed allora la vediamo rivestire la forma dell'inibizione. È forse azzardato l'affermare che anche nella sintesi la volontà possieda lo stesso carattere? Non soltanto un tal modo di considerare la volontà non mi sembra azzardato; ma anzi esso è il solo che si dimostri capace di spiegare la realtà.

Il carattere di quella mia affermazione volontaria con la quale mantengo un certo stato psichico, non mi sembra affatto diverso di carattere di quell'altra mia affermazione volontaria con la quale ne inibisco un certo altro. Ecco, ad es., il desiderio ch'io ho di fare un viaggio: lo lascerò trionfare? lo inibirò, invece? Il momento veramente volitivo di questo *aut aut* sta nell'esercizio di un potere ch'io sento di avere: e questo potere si realizza nell'un caso come nell'altro. La volontà, insomma, distribuisce diversamente gli stati psichici sui quali è chiamata ad esercitarsi: nell'un caso li attribuisce all'unità individuale, nell'altro li esclude da essa; ma in entrambi i casi afferma il suo predominio sul dato immediato. Quest'affermazione di predominio è appunto la caratteristica dei fatti volontari, quella che li differenzia dai fatti impulsivî e appetitivi: è in essa che trova la sua spiegazione la differenza che noi facciamo istintivamente fra le nostre volizioni ed i nostri desideri. Ed è anche perciò che noi siamo portati a ravvicinare il nostro volere ed il nostro potere.

Ma se la volontà è inibizione, è possibile ammettere che essa abbia un oggetto? E se sì, in quale

senso? L'affermazione, così ovvia, che " quando un uomo vuole, vuole altresì qualche cosa " conserverà tutta la sua banale evidenza?

Un'inibizione non possiede un oggetto nel senso in cui lo hanno un desiderio o un impulso, i quali *tendono* verso un oggetto che può essere una cosa o un'azione (*). L'attività di un desiderio o di un impulso non è concepibile senza un termine (l'oggetto) come non è concepibile senza un punto di partenza, costituito dalla personalità in cui il desiderio nasce, e che esso tende a condurre verso quella determinata cosa o azione. Invece l'attività inibitiva non è volta direttamente ad una determinata manifestazione, ma si esercita su di uno stato psichico, il quale, invece, tende esso direttamente verso tale manifestazione. La volizione renderà questa manifestazione possibile o impossibile, a seconda che manterrà o escluderà lo stato psichico che ne è la radice; ma anche nel caso che tale stato venga mantenuto, la manifestazione che ne risulterà potrà chiamarsi solo indirettamente, e per convenzione, l'oggetto della volizione. Viceversa il vero oggetto di essa sarebbe lo stato psichico; ma in questo caso parlar d'oggetto non è del tutto proprio, poichè lo stato psichico non è un termine verso il quale l'inibizione tenda, ma è piuttosto una base *sulla quale* esso si esercita. Invece di parlare della volizione e del suo oggetto, bisognerebbe perciò discorrere della volizione e della sua base, intendendo per base qualche cosa di

(*) Può dirsi, più rigorosamente, che in generale l'oggetto di un desiderio o di un impulso è sempre un'azione — anche quando esso sia una " cosa ".

completamente diverso dall' " oggetto " di cui si parla comunemente.

Per es., sorge in me il desiderio di recarmi a vedere una statua, e questo desiderio s'intensifica fino a diventare il motivo prepotente dell'azione che ne costituisce il fine. Questa azione può compiersi fuori della sintesi volitiva ed allora sarà involontaria; ma può darsi che io riesca a trattenere e a fissare, sia pure un solo istante, questo desiderio nella mia coscienza; a tenerlo in mio potere. Poniamo che, dopo avere esercitato il mio potere inibitivo, io mi decida a mantenere lo stato psichico in questione, permettendo così la manifestazione verso la quale esso tende, e che perciò io mi rechi a visitare la statua. Potrò dire che io ho voluto " la visita della statua "? No certo: io ho voluto soltanto il mantenimento di quelle condizioni psichiche che si sono risolute nella visita alla statua. L' "oggetto" dunque, non è l'oggetto della volizione, ma è l'oggetto di determinate tendenze all'azione che la volizione ha mantenuto nella coscienza. Noi scambiamo abitualmente tale oggetto per l'oggetto della volontà (la quale poi non ha un'oggetto, ma una base), ed in questo scambio bisogna riconoscere la grande illusione che ricopre di un velo di nebbia tutta la nostra vita volitiva ed alla quale abbiamo alluso fin da principio. In conseguenza di tale illusione noi attribuiamo alla volizione quei caratteri che son propri della classe delle tendenze, principalissimo quello di aver un " oggetto " che indichi la direzione dell'azione: non deve perciò recar meraviglia se, dopo aver confuso in tal modo le cose, e senza aver appreso i dati dell'attività pratica nella loro vera entità, la distinzione fra le volizioni ed i de-

sideri diventi un labirinto donde non è possibile districarsi.

La concezione della volontà a cui siamo giunti ci permette di apprezzare nel loro giusto valore le varie teorie alle quali abbiamo accennato sul principio. Tutto quanto è stato affermato intorno alla complessità della volizione si applica al complesso psichico costituito dalla volizione vera e propria (inibizione), dalle tendenze permesse, e dalle manifestazioni che ne conseguono. La successione costante che si afferma esistere fra le rappresentazioni motrici ed i movimenti eseguiti rientra nella sfera delle tendenze, la quale è governata dal più rigido determinismo: e questo spiega il sorgere delle teorie neganti il libero arbitrio, ma in pari tempo limita il loro valore, poichè mostra come queste teorie ripongano la volontà dove veramente essa non è, e non si occupino invece di cercarla là dove effettivamente essa si trova. In pari tempo viene ad essere giustificata l'affermazione di coloro che hanno considerato la volizione come uno stato psichico semplice, compatto, ed in ogni caso *efficace*, sicchè non si possa distinguere in essa un " progetto d'azione " da un " risultato ottenuto "; e ciò perchè l'inibizione è semplice, intuitivamente data, ed idealmente distinta dalla stessa base sulla quale si esercita. I " progetti d'azione " fanno parte, come i desideri e le passioni, di quella materia delle tendenze, che non è la volontà, ma che è solo suscettibile di esser voluta. E, richiamando la definizione della volontà, di James-Renouvier, possiamo dire che, in tutto quel complesso psichico ch'essi chiamano volontà, di veramente volitivo c'è soltanto quel *fiat* che assicura ad una rappresentazione motrice la vittoria sulle altre

che le disputano il terreno, e le permette, col mantenerla, di dar origine alla manifestazione corrispondente. Ma l'azione della volontà, quella che veramente ed unicamente può chiamarsi " azione ", si limita a quel *fiat* liberatore e non accompagna il meccanismo automatico delle estrinsecazioni della personalità umana..

Dopo tutto ciò che abbiamo detto, bisogna osservare che una totale assenza di volontà non si verifica mai, fuori dei casi patologici ai quali abbiamo accennato di sfuggita: poichè anche quegli individui che si manifestano più di frequente con azioni involontarie, sono volontari in un certo senso, per quanto vago e poco tangibile. I molteplici elementi che li costituiscono possiedono una certa orientazione unitaria: sebbene ordinariamente vivano in discordia, hanno anche un'attitudine di concordia, che, per esser debole, dà luogo a manifestazioni appena avvertite. Le stesse così dette " azioni involontarie " non sarebbero possibili se l'individuo, pur non volendo il contenuto di ciascuna di esse, non volesse, in un modo più o meno vago, la manifestazione in genere, o l'affermazione comunque di sè medesimo all'esterno: di qui nasce, e qui si giustifica per l'uso empirico, il nome di " azione " attribuito alle manifestazioni involontarie, le quali, a rigore, non possono chiamarsi " azioni ".

Inoltre, da tutto quanto si è esposto, si potrebbe passare ad una interessante indagine intorno all'origine del concetto di causa, cercando di studiare se il nuovo concetto di volizione che è stato introdotto, rafforzi o indebolisca la tesi di coloro che vedono nel movimento volontario il fatto-tipo donde è sorta la nozione intuitiva della causalità. Una tale indagine ci porterebbe a

giustificare volta a volta Hume e Maine de Biran distinguendo causa da causa; e si può facilmente intuire in qual modo. Ma qui non è possibile dilungarsi su tale importante questione.

Per concludere basterà osservare che la conoscenza che noi abbiamo dell'inibizione possiede un carattere tutto speciale di intimità e di evidenza, sul quale è opportuno soffermarsi un istante. La coesistenza organica che collega le tendenze e l'inibizione nella sintesi volitiva ci porta ad appropriarci le tendenze che stanno dietro le nostre azioni ed a considerarci come origine delle azioni medesime. In questo " appropriarci " abbiamo riconosciuto un'illusione. Ora che cosa sono le tendenze? Sono attività psichiche che si manifestano nella coscienza e che tendono a ripercuotersi al di fuori, suscitando attività fisiche. Noi le conosciamo come punto di partenza di un accadimento, che sfugge poi alla nostra conoscenza immediata, e che, da un certo punto in là, noi siamo costretti a seguire per l'intermediario dei sensi, Invece nel caso dell'inibizione noi assistiamo ad un accadimento che si svolge per intero nella luce immediata della coscienza: noi siamo infatti origine dell'inibizione, che poi subiamo noi stessi. Nel caso delle altre " azioni " noi ci sentiamo origine di esse, ma le azioni stesse partono dal di dentro per andare al di fuori; la conoscenza che ne abbiamo è perciò limitata ed imperfetta. Nel caso dell'inibizione si tratta invece di un'azione nella quale noi siamo in pari tempo la forza e la resistenza; in essa noi ci sentiamo al tempo stesso attivi e passivi; l'esperimentiamo cioè in maniera completa.

Ma che cos'è questa inibizione che abbiamo riconosciuto identica con la volontà? Non è altro che l'azione esercitata da noi stessi: siamo noi stessi che ci affermiamo direttamente in quanto esseri spirituali. L'inibizione, in conclusione, non è altro che l'attività spirituale. E la volontà potrebbe anche definirsi " una esperienza completa dell'attività spirituale ".

LA LOGICA DELLA VITA RELIGIOSA

I

Non è soltanto per metafora che può parlarsi di una logica della vita religiosa — come, in generale, può parlarsi e si parla comunemente di una *logica delle cose*, di una *logica della realtà*. Se a queste espressioni, e ad altre simili, si attribuisce di solito un senso metaforico, ciò è conseguenza del fatto che per una lunga e venerabile tradizione, per un'abitudine oramai profondamente radicata, noi restringiamo arbitrariamente, il senso della parola logica, e l'impieghiamo, quasi esclusivamente, per indicare la logica formale e astratta — che della intera logica rappresenta soltanto un ramo: un aspetto, o meglio una superficie. Hegel, il quale per primo ha dichiarato esplicitamente che la logica formale non esaurisce tutta la logica, ha però gravemente danneggiato la sua tesi fondamentale col trascinarsi dietro gli schemi dell'intellettualismo nell'esplorazione da lui fatta della logica non formale, ma reale; di quella logica che per sua natura ripugna agli schemi ed alle astrazioni. In conseguenza di ciò è avvenuto che nella filosofia hegeliana non si sia visto per molto tempo e non si veda ancor oggi, nient'altro che una fantastica e capricciosa architettura di sterili astrazioni — e si sia dimenticato che sotto l'opprimente intellettualismo della facciata vive una intuizione schiettamente antiintellettualistica della realtà. E così tutti coloro che dopo Hegel si son dati a risalire dalla su-

perficie della realtà alla sua essenza, dalla logica formale alla logica reale, hanno anche potuto trascurare di ricollegarsi a lui, e spesso si son rifatti da capo ed hanno posto fondamenta indipendenti alla propria riflessione. Tale, ad esempio, è il caso di Maurizio Blondel, del quale devo qui ricordare una memoria sulla *Logique della vie morale* (*), la cui lettura può servire di sussidio e di chiarimento a ciò che sto per esporre.

La logica formale e la logica reale (o logica senz'altro) non possono escludersi reciprocamente, per la loro stessa natura; e se nei quadri della prima può non esservi posto per la seconda, la seconda invece deve intendere e interpretare la prima, poichè essa rappresenta la profonda coerenza della realtà, della quale anche la logica formale fa parte. Il torto di certe dottrine filosofiche (come ad esempio l'intuizionismo bergsoniano), sta nel non intendere che la negazione della logica astratta come strumento adeguato per la conoscenza del reale, non implica affatto la negazione in assoluto della logica come organo della conoscenza filosofica. Il loro merito invece consiste sopratutto nell'aver dato rilievo alla insufficienza del concetto astratto di fronte alla ricchezza del mondo, ed a quel suo spostarsi continuo e contingente sulle onde dei fatti, che esso incornicia, ma non comprende, ordina ma non signoreggia. Ma si può domandare: questa ricca molteplicità di fatti che fluisce perpetuamente attraverso i recipienti vuoti dei concetti, assumendone per un istante la forma, così come l'acqua del mare potrebbe esser fatta passare attraverso innumerevoli tubi di svariatis-

(*) *Bibliothèque du 1.er Congrès international de Philosophie*, vol. II. *(Morale)* Paris, 1900.

sime forme, rimanendo pur sempre l'onda libera e mobile — questa molteplicità fenomenica rappresenta essa il disordine ed il capriccio? L'affermata insufficienza di concetti astratti a comprenderla, ed a rappresentarla, significa forse ch'essa sia, in sè, il contrario del concetto e della logicità — e cioè l'assolutamente irrazionale?

L'esame di tale questione va assumendo un interesse sempre più intenso nel campo degli studi filosofici; oserei dire ch'essa è l'oggetto su cui è chiamata ad esercitarsi di preferenza la riflessione dei filosofi contemporanei. Io mi propongo di gettare su di essa uno sguardo assai rapido, nell'intento non già di risolverla, nè di enunciare quella che a me sembra la giusta soluzione, ma di mostrare qual partito possa tirarsi, in questa essenziale ricerca, dalla considerazione di quella particolare zona della realtà che noi chiamiamo la "vita religiosa".

Per poter toccare della vita religiosa dovremo però fare una rapida corsa attraverso la vita morale, non per divagare, ma per preparare il terreno alle osservazioni che ci interessano.

II

L'affermazione che la realtà, mentre non può essere conosciuta adeguatamente per mezzo dei concetti, può invece essere afferrata e compresa, in tutta la sua ricchezza di particolari individuali, col mezzo dell'intuizione, non può appagare: essa è in pari tempo insufficiente e contraddittoria; e questi suoi caratteri sono già stati rilevati abbastanza. L'insufficienza di tale affermazione sta in questo: ch'essa non definisce che cosa sia

precisamente l'intuizione, non indica cioè se si tratti di un'attività assolutamente alogica, o anzi irrazionale dello spirito, o se si tratti invece di un'attività semplicemente distinta da quella dell'intelletto astratto: in una parola essa mostra di ignorare la questione relativa alla logica reale. La contraddizione poi che la dottrina racchiude consiste in questo: che si continua a parlare dell'intuizione come di uno " strumento di conoscenza " dimenticando che la " conoscenza " è fatta di giudizi e che, sopprimendo la razionalità, si viene a sopprimere la funzione stessa del conoscere. Il senso vero della teoria (intesa coerentemente) dovrebbe poter riassumersi in queste semplici e non luminose parole: " la realtà è inconoscibile ". Ma la teoria è incoerente: e vuol significare soltanto che la realtà è, conoscibile sì, ma non conoscibile per mezzo dei concetti astratti: può essere conosciuta dallo spirito fuori della sua attività formale e schematizzatrice, mediante uno strumento che vien chiamato intuizione, ma che deve intendersi, " conoscenza adeguata della realtà ". Si tratta di chiarire il carattere di questa " conoscenza adeguata ".

L'intuizionismo, di cui abbiamo parlato, rimane in un equivoco fondamentale intorno al carattere della conoscenza razionale, sebbene tutta la sua opera sia pure inconsapevolmente rivolta a dissiparlo. Questa filosofia rappresenta un movimento istintivo per infrangere una catena, la quale può essere spezzata soltanto mediante una serena e cauta riflessione iniziale. L'equivoco dal quale l'intuizionismo non si libera, e dal quale occorre invece liberarsi, è quello riguardante i rapporti fra pensiero e realtà. In generale si assume, ancora oggi, che il pensiero e la realtà rappresentino due ordini distinti

e reciprocamente indipendenti, che la logica e la vita non soltanto non coincidono ma divergono con intervallo sempre crescente: e sulla base del presupposto si cerca poi di intendere come il pensiero possa capire la realtà, come la logica possa impadronirsi della vita — problema illogico, mal posto e perciò appunto senza speranza di uscita. L'intuizionismo del Bergson non supera questo presupposto: sebbene, poi, in virtù della sua fondamentale inconseguenza, riesca in pratica ad affrancarsene, ed a collaborare inconsapevolmente ad una più vasta ricerca.

Per meglio chiarire i concetti, restringiamo le considerazioni ad una zona limitata del reale — e cioè ad una sfera dell'attività spirituale: la sfera dell'attività etica. Quella radicale ripugnanza che esiste in genere fra il pensiero e la realtà, si riscontra in particolare fra il pensiero e la vita morale, fra la logica e l'etica. Questa ripugnanza è un dato della nostra coscienza empirica: non è qui il caso di diffondersi ad illustrarla. La logica è il distinto, il discontinuo, il necessario, la pratica è invece l'indistinto, il continuo, il contingente; la loro opposizione è la stessa opposizione che esiste fra concetti contradittori — e sembra follia il voler tentare di superarla, a meno che non si tenti di mutare subdolamente la natura stessa di una delle due serie, raggiungendo così una conciliazione soltanto apparente, che si riduce in realtà ad un gioco d'artificio.

Il contrasto fra la logica e la pratica trova la sua riprova nella vita morale: la quale è pratica soggiogata dalla logica, resa insomma distinta e coerente mediante l'introduzione in essa di principii razionali: quei principii che agiscono nella sfera pratica come " norme ",

mentre si presentano nella sfera teoretica come " leggi ". L'elemento di " dover essere " che si trova nelle norme, mentre non è nelle leggi, costituisce una differenza non formale, ma reale, che sarebbe fuori di luogo illustrare qui: basti osservare ch'essa non è dovuta all'intelletto astratto, la cui funzione schematizzatrice così nella conoscenza come nella pratica, stiamo ora considerando (*). Ora la rete delle norme non è più fitta, nè più continua di quella dei concetti; e la vita seguita a trapassare, col suo flusso ininterrotto, attraverso ai precetti come attraverso ai concetti.

Ma dovrà la filosofia accettare senz'altro questo dato della conoscenza empirica, ratificandolo come insuperabile? E questo dato (cioè il contrasto) è poi veramente così insuperabile, come sembra a prima vista? Osserviamo che l'irreducibile opposizione della logica e della vita (come di concetti contradittori) è soltanto l'opposizione di due astrazioni — essa è relativa, cioè, a quello stesso pensiero che, entro l'opposizione astratta, ci raffiguriamo in contrasto col reale. Quel dato iniziale, dunque, per quanto ci sembri primitivo ed irriducibile, è già passato attraverso il filtro della logica formale, e pertanto non è atto a rappresentarci il rapporto in cui questa medesima logica si trova con ciò ch'è fuori di essa, con ciò che l'oltrepassa. Insomma " l'opposizione " ci appare soltanto in uno dei suoi termini: vale a dire che intorno i rapporti tra la logica e la vita

(*) La norma contiene l'indicazione di ciò che "deve essere" mentre la legge contiene l'espressione di ciò che è. Si tratta di vedere se questa distinzione sia insuperabile: ad ogni modo questa distinzione non viene introdotta dall'intelletto astratto; essa risiede nell'intima natura delle diverse realtà che si vogliono esprimere schematicamente.

noi conosciamo soltanto la versione della logica, perchè questa è la sola che possa parlare. Il compito della filosofia consiste nel tentare di oltrepassare questa opposizione artificiosa, per osservare il rapporto fra logica e vita, non più nella logica ma nella realtà.

Un tentativo di tal genere non può essere effettuato genericamente, ma deve riferirsi a qualche particolare realtà; se, ad esempio, è rivolto verso il mondo etico, ci porterà a rappresentarci i fatti della vita morale fuori del loro rapporto con quei principii razionali e con quelle norme che sembran reggerli, ma che in realtà non ne esauriscono il contenuto, più che i concetti schematici non esauriscano tutti i particolari di quel mondo fenomenico che pure ordinano e distribuiscono in innumerevoli serie. La moralità consiste forse soltanto delle norme, a cui sembra uniformarsi la vita morale degli individui? La moralità consiste anche delle norme, ma con soltanto di esse: anzi la sua vera essenza esorbita dai loro angusti limiti. I comandamenti rappresentano soltanto, nella forma concettuale che è propria della coscienza distinta, fasi transitorie, aspetti inessenziali della vita morale: e la dimostrazione di ciò si deve riconoscere nel fatto della possibilità che noi abbiamo di considerare filosoficamente la vita etica, in modo da comprendere e riconoscere la moralità contenuta in precetti diversi ed anche opposti. Ed è possibile — oltrepassando la rete dei precetti — affondarsi negli strati reali ed essenziali della vita morale, comprendendola e pensandola nella sua vera sostanza: così facendo nulla si perde della sua natura, ma anzi questa si arricchisce e si approfondisce, e si illumina di una luce più limpida.

La vita morale, per il fatto di liberarsi dagli schemi normativi entro i quali siamo abituati a considerarla, non diventa perciò arbitrio, capriccio e disordine: a ciò essa ripugna per intima natura propria e non già per la veste di razionalità formale di cui ordinariamente si circonda. Se cessa di apparire moralità *logica* è soltanto per rivelarsi nella sua vera natura di moralità *morale* — per accentuare cioè quella sua propria caratteristica essenzialissima di ripugnanza al capriccio e al disordine, che è direttamente avvertita dalla coscienza etica come la severità del dovere, e che si rifrange nella sfera logica astratta con l'aspetto della legge morale. Le compatibilità e le incompatibilità permangono nella vita morale quando anche questa non sia più rappresentata ed incorporata in formole astratte, rivestite di una assolutezza tutta illusoria. E dietro, ed oltre queste formole, noi troviamo nella coscienza etica un ordine rigoroso che si imprime immediatamente nei fatti, e che ne regola lo svolgimento effettivo.

Se vi è dunque ordine nel mondo dei concetti astratti, vi è altresì ordine nel mondo più profondo delle realtà concrete: soltanto che questo ordine non è più quello della regolarità schematica, ma è un ordine più profondo che può talora sembrare anche, a chi lo guardi dal di fuori, irregolarità e disordine. Tuttavia la scienza che studia quest'ordine nella realtà morale (e cioè la scienza etica) può mostrare come i fatti che si affollano nella coscienza morale dell'individuo, costituendone la vita e la ricchezza, si dispongano ordinatamente nella realtà concreta della Persona morale — concepita, questa, fuori di ogni schema o presupposto razionalistico, come attività volitiva che

coordini ed organizzi gli stati psichici e li componga ad unità vitale. Questa attività, che assicura in pari tempo l'essere individuale e l'essere morale, la vita e la libertà — come nei sublimi versi che Goethe pone in bocca a Fausto moribondo — assicura nel mondo etico tutti i nessi, le dipendenze, le inclusioni e le esclusioni, che ordinariamente si ascrivono alla concordanza fra i nostri atti e le norme astratte chiamate a regolarli. Se queste norme vengono cancellate, spariranno altrettante formule con le quali l'uomo tenta di esprimere a sè medesimo la propria concreta vita morale; ma questa vita persisterà identica a sè stessa, e l'individuo continuerà ad escludere e ad assorbire, a comprimere e a trasformare, operando sempre in tal guisa che l'arbitrio ed il capriccio restino esclusi dalla sua azione e che questa possa, ad ogni istante, venire espressa in termini generici di razionalità formale: razionalità, peraltro, che non avrà creato una realtà morale, ma soltanto l'avrà interpretata ed espressa. Il canone fondamentale di questo *modus essendi* dell'individuo etico può esprimersi con la esigenza suprema della coerenza della Persona — coerenza la quale si identifica a sua volta con la permanenza ininterrotta, attraverso la serie degli stati interni, di una attitudine volitiva.

Ora, collocandoci nella sfera dell'etica reale, sarebbe possibile mostrare come, non soltanto la rinunzia alla logica formale quale strumento unico per la conoscenza della realtà non implichi la rinuncia alla logica in generale, nè giustifichi l'abbandono ad una facoltà intuitiva, alquanto misteriosa, della qualità di organo della conoscenza filosofica, ma come al contrario sia possibile, collocandosi nel pieno delle relazioni reali, di

ritrovare le relazioni formali che noi sappiamo esistere fra i concetti, e perfino gli stessi principî che sono giudicati fondamentali nella scienza della logica.

Così il Blondel, nella memoria già ricordata, ha mostrato come le nozioni di *contraddittorio*, di *contrario*, di *relativo* e di *altro*, " che sono la luce di ogni conoscenza ", esprimano e manifestino rapporti effettivi della nostra vita pratica. Nello stabilire il significato e la genesi reale di queste nozioni credo però si debba seguire una via diversa, in parte, da quella che il Blondel ha seguito.

III

Non si tratta dunque di stabilire una opposizione fra la logica formale e la logica reale; ma di intendere la loro unità e concordanza in una sfera superiore a quella dei concetti. Ogni concetto astratto tocca per un istante una realtà che può esprimere adeguatamente; ma si lancia subito dopo nel vuoto della idealità pura, e perde in tal modo il contatto con le cose, le quali continuano invece imperturbate nel loro corso abbondante. Per esprimere, con una immagine, questa relazione si potrebbe dire che, dal circolo in perpetuo movimento del reale, sfuggono ad ogni istante le tangenti dei concetti astratti; tangenti che dovrebbero essere in numero infinito per poter riprodurre idealmente le cose. Ma siccome invece la scienza possiede e possederà sempre un numero limitato di concetti, così essa sarà sempre incapace di darci un'adeguata riproduzione ideale del reale.

La filosofia non può lottare contro questa radicale insufficienza del concetto a capire la ricchezza del mondo, poichè essa stessa deve esprimersi per mezzo di concetti; deve però contenere in sè, accanto ai concetti, la valutazione dei concetti, l'indicazione cioè del loro rapporto con le cose concepite. Così facendo la filosofia si sottrae potenzialmente alle limitazioni del pensiero astratto, e si dispone a rintracciare e a descrivere, fuori del suo ambito ristretto, la logica stessa delle cose. A questo punto è possibile toccare, con la indispensabile brevità, quella che ho chiamato " logica della vita religiosa ".

Non vi è bisogno di concepire hegelianamente la religione quale forma imperfetta della filosofia per intendere come la vita religiosa, al pari della vita morale, possa essere retta da una logica sua propria. Se la religione fosse tutta nei dogmi (siano essi appena delineati, o siano, invece, rigogliosamente sviluppati e raggruppati nella fastosa e pesante ricchezza di una cattedrale barocca), o se invece fosse tutta nel fatto della credenza che i fedeli ripongono in quei dogmi, la tesi di coloro che vogliono vedere nelle religioni altrettanti abbozzi di filosofia, congiunti storicamente e praticamente a sistemi di etica e ad ordinamenti sociali, apparirebbe giustificata. Ma in realtà la religione non vive nei dogmi e nelle credenze più che la morale non viva nelle leggi e nelle sanzioni. Dogmi e credenze rappresentano nel mondo religioso l'immancabile involucro intellettualista che si deposita, come una patina, su tutti gli oggetti che penetrano nella coscienza umana, mutandone l'aspetto e monotonizzandoli, tanto che ci appariscono come proiettati su

di uno stesso piano collocato nella penombra. Non è su tale schermo che si possono studiare, con speranza di successo, gli oggetti reali e le loro relazioni. Ma come abbandonando lo schermo, ci siamo ritrovati nel bel mezzo delle relazioni reali della vita etica, così ugualmente potremo ritrovarci entro i rapporti della vita religiosa. La vita religiosa, al pari di quella etica, tende, come a supremo valore, all'assoluta coerenza della Persona: ma la Persona religiosa differisce da quella etica per vastità e per altezza. Quella incarna in sè l'ideale della Santità, questa incarna soltanto l'ideale della moralità. Santità e moralità esprimono entrambe attività che esclude stati incompatibili con la coerenza organica dell'individuo spirituale: ma mentre nel secondo caso trattasi di attività volitiva, nel primo caso invece trattasi di una attività discontinua con la volontà personale — e cioè trascendente. La vita religiosa sta tutta, in sostanza, nel manifestarsi di questa attività trascendente, la quale tende ad una coordinazione degli stati psichici coesistenti e contrastanti, superiore a quella che l'attività volitiva può raggiungere.

Nel suo agire, pertanto, essa si presenta fuori della unità e della coordinazione individuale. Quando, ad esempio, questa attività si è già manifestata, e la più alta coordinazione di stati ripugnanti, impossibile ad ottenersi per mezzo della volontà, è stata effettuata, cosicchè ad esempio il delinquente è stato trasformato (si è *convertito*) in un santo, allora la vita religiosa dello spirito è *stata*, ma non è più. Il raggiungimento della santità, mediante la grazia, appartiene alla vita religiosa, la perseveranza nella santità mediante la volontà individuale (dato che essa sia possibile) appartiene soltanto alla

vita etica. La vita religiosa è tutta nella grazia — nell'attività cioè che, pur essendo immediatamente avvertita dallo spirito individuale, si presenta come assolutamente estranea alla coerenza individuale. È un momento di discontinuità, indispensabile per una sintesi superiore. La religione, insomma, considerata logicamente rappresenta il dominio dell'incoordinabile: aderisco pienamente a questa veduta svolta dal Gourd in una sua opera postuma di recente pubblicata (*), a condizione però che questo incoordinabile non venga ipostatizzato in una trascendenza assoluta, ma sia concepito come un momento caratteristico della vita dello spirito, come una delle relazioni reali nelle quali quella vita si manifesta. Sarebbe forse più proprio parlare di " incoordinato " — ma è preferibile tuttavia mantenere la espressioni di — " incoordinabile " poichè appunto come tale l'attività trascendente si presenta a colui che, nella coscienza religiosa, ne avverte l'azione ed i risultati. E questo incoordinabile (la cui forma sovrana è nella grazia), sebbene sorga in contrasto con la stessa logica profonda che governa la vita morale, è lungi tuttavia dal rappresentare il capriccio e la contraddizione, perchè anzitutto esso significa un rapporto che è logicamente intelligibile — e perchè inoltre, nello stesso ordine pratico al quale sembra sfuggire, afferma la persistenza del possibile di fronte al fatto: possibile che può tramutarsi, a sua volta, in fatto, grazie a quella continua creazione di nuovo, che arricchisce la vita senza contraddirla nè disturbarla. Nella sfera della religione, la logica non resta limitata e contraddetta: essa allarga invece il proprio dominio. Ciò che all'intelletto astratto

(*) J. J. Gourd, *Philosophie de la Religion*. Paris, Alcan, 1911.

appariva come capriccioso ed assurdo, rivela in essa il suo ordine essenziale, tramuta la sua impossibilità in possibilità — entra insomma in rapporti non arbitrarii col rimanente dei dati. Così la conversione e il miracolo — per non parlare che di queste più spiccate apparizioni della vita religiosa — scendono giù dai cieli del meraviglioso, e si collegano con tutta la realtà; — sebbene le catene che a ciò servono siano appena visibili. Quello che sfuggiva alle maglie troppo lente o troppo larghe del sillogismo, trova il suo assetto in un mondo di relazioni più essenziali e più aderenti alle cose, e rivela che oltre il tessuto logico superficiale, a tutti noto, vi è nella realtà un tessuto connettivo di razionalità, resistente all'onda travolgente dei fatti come all'apparente bizzarria del caso.

La coordinazione logica susseguente al momento dell'incoordinabile viene operata da un agente trascendente, come abbiamo detto. In realtà da un punto di vista superiore, che è proprio quello del trascendente, l'incoordinabile non esiste. La sicurezza logica della deduzione contrastante con la insufficienza della induzione esprime appunto, nel campo formale, questa impossibilità di stabilire la coordinazione movendo dal basso verso l'alto — e, per contro, la necessità delle relazioni discendenti dall'alto verso il basso. Così, per limitarci al campo della conoscenza, la logica formale appare chiara e vera se vien considerata dal punto di vista delle relazioni reali — viceversa queste vengono giudicate incomprensibili, ed anche contraddittorie ed impossibili, se sono guardate dal punto di vista della logica formale. Ma poichè la nostra coscienza distinta è tutta attraversata dal reticolato degli schemi,

come giungiamo noi a scoprire quella logicità del reale, che oltrepassa gli schemi, senza però negarli, anzi assorbendoli? Questo passaggio, per chi debba ancora effettuarlo, appartiene al dominio dell'incoordinabile; quel dominio ch'è proprio della vita religiosa. Nel seno stesso della conoscenza noi ritroviamo così la molla nascosta, eppure potentissima, della religiosità (la quale opera in questo caso, come nel caso del mondo morale, seguendo la sua caratteristica linea di azione, unificando cioè dall'alto al basso). Mentre infatti l'intelletto si chiude nella sua fatale incomprensione della realtà, che gli appare volubile ed assurda, questa fa sentire negli strati più intimi dello spirito la sua vera natura, attraendo la coscienza verso un centro più profondo, donde l'intelletto apparirà come un raggio solo in una sfera di raggi. Il disaccordo fra la previsione, la induzione e la deduzione da un lato e i fatti dall'altro destano la critica, e portano negativamente a vedere la divergenza crescente che esiste fra la serie logica e la serie reale. Positivamente invece si affermano, in un livello interno che a tutta prima sembra confondersi con quello nebuloso del sentimento, alcune intuizioni, ed alcune istintive certezze (come quella di una giustizia immanente, di un senso e di un fine della vita, di una sanzione etica etc.), e si fan luce alcuni valori in apparenza contraddittori (come quello di un vizio più alto della virtù, di una menzogna eroica, etc.): segni della divergenza esistente fra realtà e intelletto. In tal modo, per un'azione che trascende le possibilità dell'intelletto astratto, si opera lo spostamento della coscienza da un grado al grado superiore. E la molla di questo progresso conoscitivo è la religiosità, la quale

ci appare come il vertice dello spirito che descrive la linea del suo progresso e indica, come l'ago di una bussola, il segno verso il quale esso si muove. La vita religiosa si insedia adunque nel bel mezzo dell'attività conoscitiva, anima essa stessa i concetti e li sospinge nella loro gerarchia ascendente della periferia verso il centro, dal formale verso l'essenziale. La logica dalla vita religiosa, pertanto, nonostante apparisca a prima vista come un bizzarro paradosso, è al contrario la logica più profonda della realtà: è, direi quasi, la logica stessa della logica — e cioè l'anima che palpita in ogni pensiero, anche il più astratto; lo stimolo che sospinge il pensiero ad avvolgere e ad abbracciare l'universo; l'alito che si solleva dalla conoscenza verso la verità. Questa universalità della logica religiosa ci spiega e ci chiarisce il carattere religioso di tutte le più alte manifestazioni dello spirito umano, siano esse di pensiero, o di arte, o di vita: di tutte quelle manifestazioni nelle quali la coscienza sopprime con uno slancio o con una dedizione l'abisso pericoloso dell'incoordinato, e si trova poi ad avere arricchito una vita, ed ingrandito la la stessa vita del mondo.

MICHELANGELO

(per la ristampa delle *Poesie*, edita dal Carabba)

Beata l'alma ove non corre tempo.

I

Si è troppo scritto di Michelangelo in questi ultimi anni — troppi critici, troppi storici, troppi eruditi hanno coperto con la loro cenere quel vivo foco d'anima non ancora assopito dopo più di tre secoli — perchè io senta il bisogno di stendere un saggio estetico sull'arte o sull'anima di Michelangelo nelle frettolose pagine di una introduzione d'obbligo. Occorreranno molti anni perchè l'opera divulgatrice della letteratura michelangiolesca abbia reso veramente familiare agli spiriti colti qualcosa più del nome immortale — abbia fatto vibrare più vicino ai cuori che vivono l'anima del divino artista di cui oggi, nonostante il molto clamor letterario, si rammenta soltanto qualche linea o qualche verso. E per cooperare utilmente a questo lavoro di divulgazione, piuttosto che aggiungere un volume o un saggio ai tanti, più o meno inutili o sorprendenti, che si stampano, in Germania e fuori, sull'argomento, ho pensato di dare al pubblico questa ristampa delle poesie del Buonarroti, in un testo che è certamente il migliore di quanti ora se ne possiedano, e che era fin qui scarsamente accessibile agli Italiani. Perciò quest'edizione, che non è curata da un filologo e non è diretta ai filologi, ha un carattere popolare ed un senso spirituale: essa otterrebbe pienamente il suo scopo

se per suo mezzo cento anime riconoscessero attraverso le rime tormentose e rotte, l'angoscia più dolorosa e lo sforzo più disperato che forse abbian vissuto sotto il cielo d'Italia.

Nulla è più proprio a farci penetrare nell'anima di Michelangelo di questa poesia, così diversa, così lontana da ciò che più spesso gli uomini han chiamato con tal nome, che spesso ci accade restar dubitosi ed incerti sulla soglia o nel bel mezzo di una lirica, non convinti, e quasi respinti. Talvolta è una insolita durezza di espressioni accozzate con un'imperizia che non manca di artificialità, e provoca in noi l'involontario sentimento di un'esercitazione non riuscita; talvolta è invece un intricato avvolgersi di parole e di frasi che dà nel concettoso e resta al di sotto alla mira freddando l'emozione suscitata da un tragico stato d'animo; altre volte ancora è un avvicendarsi di ineguaglianze di stile che stancano e disanimano: tutto si svolge fra dense zone d'ombra, che interrompono spesso e non opportunamente la visione: così lo scontorcimento svanisce in un buio che ci fa dubitare di un'allucinazione, e il grido d'angoscia cade in un silenzio di tomba. È poesia questa? Sembra piuttosto la fase antenatale di un mondo poetico in gestazione; un'officina di Vulcano in cui artefici infernali stiano martellando opere informi, o piuttosto, per avvicinarci con l'immagine alla realtà del poeta, il laboratorio di uno scultore, che abbia solo in parte tratto dai marmi i fantasmi dell'arte sua. Soltanto qua e là, qualche opera è perfetta.

Tale è certo, considerata dal lato formale, la poesia di Michelangelo. Nella sua vita poetica egli ha superato raramente lo stadio rappresentato nella scultura

dai Prigioni di Boboli e dalla Pietà di Palestrina. Rappresenta forse tale stadio un grado imperfetto ed inferiore della creazione artistica? La questione sarebbe da discutere, e non è niente affatto detto che si giungerebbe in ultimo ad una simile conclusione. Ma quale immensa fortuna che un tal piano dell'attività creatrice di Michelangelo abbia trovato la sua espressione, oltrechè nei marmi potenti e patetici, altresì e soprattutto nella parola! Poichè noi sentiamo che là — soprattutto là — è Michelangelo: e poichè anche più delle sue opere, ci attira e ci seduce la sua anima, ch'è il divino archetipo della sua arte, così nel volume delle sue poesie noi troviamo forse l'espressione più interessante di lui, un'espressione che ci permette di discendere nel suo profondo assai più di quanto altro abbia egli creato, col pennello o con lo scalpello, nella sua lunga carriera d'artista.

II

L'arte sua — fu notato più volte in ogni tempo, e di recente riaffermato con disinvolta prontezza di fantasia dal Borinski, e fra noi con perspicace serietà da Arturo Farinelli — si risente fortemente dello spirito dantesco: e motivi danteschi ricorrono sulla parete del Giudizio universale, come sulle volte della Cappella Sistina. L'osservazione è giusta essa è, in gran parte, una constatazione. Certo nell'anima di Michelangelo il canto di Dante si ripercosse con grandezza di echi, con accompagnamenti di immagini austere ed eterne, con prolungamenti di terrori, di collere, d'invocazioni e di preghiere. L'anima in cui aveva tuonato la pro-

fetica esortazione di Savonarola, non poteva restar sorda al gran canto che due secoli prima aveva attraversato l'infinito deponendo il fiore della vita umana alle soglie di Dio. Michelangelo sentì nei ritmi e nelle geometriche proporzioni della Commedia, la negazione del limite e la presenza dell' Eterno, e potè certo ripetere con serietà che c'impone l'adorazione e ci punge quasi di pianto, ogni verso del poema, sacro certo nella sua anima. Ma era egli veramente un fratello spirituale di Dante?

I ravvicinamenti che si son fatti fra la terribilità dantesca e la terribilità michelangiolesca, fra lo sdegno del poeta e l'ira dell'artista, non bastano a persuadercene. Sono due vette così alte che toccano lo stesso cielo; la comune grandezza li fa assomigliare per chi li guardi dalla pianura. Ma se soltanto ci accingiamo a salire la faticosa erta di quelle anime, avvertiamo immediatamente la differenza del sentiero. Entrambi hanno sentito con dolorosa intensità tutto il tragico della vita, tutto il misterioso del mondo: ma mentre Dante reagisce all'oppressione dell'oggetto ed impone alla materia del mondo la sicura e salda sua forma spirituale, Michelangelo resta invece perennemente tormentato in un'aspirazione alla forma che pienamente mai non s'appaga: perciò mentre il primo è un vittorioso, il secondo è soltanto un combattente. Questa differenza è, in parte, la differenza dei tempi, e si cadrebbe in esagerazione o in errore se si pretendesse farla risalire tutta intera alla dissomiglianza delle anime. Infatti, la concezione filosofica che nella *Commedia* governa il mondo, decade rapidamente dopo Dante — e quasi sparisce. Sparisce insieme — ed è il più —

l'armonia della vita nelle sue manifestazioni diverse; si spezza l'unità del mondo; nasce la duplicità e la contraddizione che poi si svolgeranno, con varietà grande di forme e di casi individuali, attraverso tutta la storia moderna. E Michelangelo copre con la sua lunga vita un periodo nel quale il dissidio proprio dell'età moderna scoppia dovunque, e diventa il tono fondamentale, la nota dominante di tutta la storia. Egli non potrà dunque essere il poeta dell'armoniosa unità universale, che si sovrappone al moto irrequieto degli uomini e delle cose, dominandolo, così come Dio domina il mondo. E sarà invece il poeta che esprimerà l'anima umana dilacerata e contrastata da principi opposti — e la sua voce dirà, non già l'impero ed il trionfo, bensì l'angoscia e l'invocazione.

Ma pur tenendo conto della enorme differenza dei tempi, la poesia di Michelangelo ci rivela una profonda differenza fra le anime dei poeti; differenza che bisogna cogliere e determinare se si vuole intendere, ad esempio, come mai la terzina dantesca abbia un accento ed un colore poetico così diverso dal sonetto del Buonarroti.

Ora la differenza fra i due grandi spiriti, in quanto non è differenza di cultura e di tempi, consiste soprattutto il questo: che, mentre Dante è una volontà militante, Michelangelo è una volontà in formazione e in affermazione, un voler volere che non riesce a trasformarsi in un volere puro e semplice, ed attraversa tutta una lunga vita, e la riempe di una così tremenda tensione, che il poeta stesso ci sembra talvolta un dannato che si divincoli disperatamente sulla parete del giudizio universale.

Ed il pregio particolare delle poesie di Michelangelo sta in questo: che mentre nelle sue sculture e nei suoi dipinti egli è, oltre che sè stesso, in gran parte l'uomo del suo tempo e della sua cultura, sì che talvolta lo troviamo circonfuso di spiriti platonici e danteschi, nelle rime invece egli è soprattutto sè stesso — ed attraverso un velo tenuissimo noi scorgiamo il palpitare del suo cuore messo a nudo, e le contrazioni della sua anima che s'accompagnano al ritmo poetico.

Non è l'opera di Michelangelo, ma è Michelangelo stesso che ci sta dinanzi.

E perciò, nonostante le stranissime incongruenze formali, e talune non attraenti singolarità, a cui s'accennò in principio, le rime di questo sublime scultore e cercatore di anime sono adorne di una così vaga bellezza poetica, che talvolta il cuore sobbalza ad un verso, e lo spirito ha de' moti che ci portano più addentro e più in alto nella vita. Ciò che ci è apparso prima come imperfetta e singolare struttura, lo sentiamo poi come castità di forma: castità che risponde ad una divina umiltà di spirito, e rammenta la sobria purezza, tutta interiore, dei disegni del Buonarroti.

E le rime, accanto ai disegni c'introducono veramente nell'intimo spirito dell'artista — più interne dei disegni, perchè esprimono l'animo direttamente, fuori del simbolo; più esterne perchè fatte di parole che suonano — ma la parola di Michelangelo cerca quasi di far dimenticare la propria esteriorità letteraria, teme il rumore e quasi rifugge la proposizione e il periodo.

Di qui nasce la forma difficile, accidentata e scontorta: essa è il prezzo con cui questa poesia si affranca nettamente dalla tradizione umanistica e classica, e vale di per sè come poesia che non è letteratura, come espressione eterna di quella realtà eterna che è lo spirito. (*).

III

Nello spirito del Buonarroti la caratteristica più impressionante è lo *sforzo*. Accanto alla maravigliosa e feconda attività creatrice dell'artista, che rappresenta la spontaneità inventiva in uno dei più alti gradi mai raggiunti da uomo, sta una natura morale travagliata da un sostanziale malcontento ch'è stimolo a dominare ed a salire: a dominare la natura, sia pure nella più alta delle sue manifestazioni ch'è per l'artista la propria realtà di creatore, a salire verso un mondo di libertà che sfugge al simbolo, che non si lascia racchiudere in forme, e che si arresta in una forma un solo attimo, per poi sorpassarla e spezzarla. È l'odio del limite che s'accompagna all'aspirazione verso l'infinito e l'eterno.

Nulla è più commovente di questo famelico ricercatore dell'infinito, che ha sortito da natura il dono della più finita delle arti: la Scultura. Il dono ha magnificenza regale; ma a lui deve sembrare talvolta squallido di un'opprimente miseria: è la catena dello schiavo impotente.

In un sol punto, rapido ed evanescente, è la coincidenza fra il contenuto e la forma nell'arte michelan-

(*) Il *Thovez* ha commesso un grave errore d'omissione, dimenticando il posto ed il significato di Michelangelo nella storia della poesia italiana.

giolesca — e già in quel punto si sente che lo spirito sta per superare la propria creazione, l'essenza sta per rompere l'involucro. Di qui viene quel moto, tutto interno che noi sentiamo in ogni forma michelangiolesca, anche nelle più austere, ed apparentemente immobili. Talvolta lo spirito che aspira all'infinito, muove oltre prima che l'opera sia compiuta — il passo è rapido, e non comporta il necessario indugio. Talvolta questo " muover oltre „ rimane in qualche modo ad adombrare l'opera interrotta, come nei Prigioni incompleti — ed allora la scultura stessa assorbendo in sè il fatto a lei esterno di non esser giunta a termine, sembra esprimere l'infinito. È il Michelangelo incompleto — ed in questo sta il suo valore: che l'accidentalità non è più tale, ma prende un senso che tocca nel profondo la vita dell'artista. Ora questa necessità di esprimere il moto per l'immobile, lo slancio per la calma ch'è inseparabile da qualunque rappresentazione del disegno, — e l'anima per la pietra, ch'è il destino proprio della statuaria — genera ancora lo sforzo, uno sforzo per congiunger termini incongiungibili, che s'aggiunge all'altro tutt'interno che spinge l'uomo, oltre sè stesso, verso l'infinito — e dà alla figura di Michelangelo un doppio travaglio, interno ed esterno, nella realtà metafisica e nell'arte. È da notare che nella poesia l'impaccio della materia bruta è grandemente diminuito; là pertanto il movimento è prevalentemente interno e si diffonde senza contrasti tecnici per le parole. Sta in ciò il valore estetico tutto particolare che ha la poesia in confronto con l'arte propriamente detta di Michelangelo.

Lo sforzo, ch'è la più intima sostanza della vita del Buonarroti, e che diventa l'archetipo di tutti i suoi fantasmi e di tutte le sue opere, meriterebbe una illustrazione assai più completa di quella che qui noi possiamo dare. Esso trapassa, fuori della vita intima, nell'arte e nella cultura di Michelangelo; e lo ritroviamo come tentativo di sentetizzare la Grecia e il Cristianesimo, il genio del Rinascimento e quello della Controriforma. Nell'anima, nell'arte, e nella storia, Michelangelo rappresenta sempre la medesima intensa aspirazione a congiungere, a saldare con fuoco divino, termini ripugnanti della realtà: nella loro fusione la realtà supererà sè stessa, non sarà più sè stessa, trascorrerà nell'infinito. In mezzo all'onda vorticosa delle sue figure che sfuggono e salgono, sta Michelangelo stesso, il più dannato dei suoi dannati, poichè il dolore metafisico del limite lo tortura, e gli fa sentire un veleno amarissimo in ogni calice della vita.

E poichè il limite è il mondo stesso, ed è lo stesso uomo che lo fugge, così la fuga attraverso le forme tormentate, se indica un moto che ha la sua mira oltre il mondo, è destinato tuttavia a restare nient'altro che un'ombra — un simbolo. Tutta l'arte si svolge in questo piano d'irrealtà; ma l'uomo sta oltre — e l'uomo ch'è in lotta contro il mondo (il mondo stesso, non i suoi mali) si svolge a Dio. Si volge a Dio per riaffermare, negativamente, il proprio inappagamento della realtà limitata — per mendicare la liberazione. L'uomo chiede la libertà — la sua voce non ha più l'accento della battaglia, ma quello della preghiera.

In Michelangelo questa preghiera esprime un'infinito bisogno — un'appassionata e sempre rinnovata

invocazione di libertà, che passa attraverso tutti i gradi della tristezza e dell'emozione, e risveglia la voce umana in tutti i cuori. Egli è un divino mendico; un mendico che non chiede questa o quella cosa, ma solo ciò che non è mondo. Il suo bisogno di Dio è assiduo e indimenticabile come un bisogno di pane. Di qui la lamentazione che scoppia irrefrenata ogni volta ch'egli guarda alla propria persona in cui la miseria del mondo gli appare tutta concentrata, ed incancellabile. Il volere stesso, che intende a Dio, è avvelenato dalla mondanità; non ha la punta e la lama, ma è fatto duplice ed impotente:

Vorrei voler, Signor, quel ch'io non voglio
Tra il foco e 'l cor di iaccia un vel s'asconde
Che 'l foco ammorza, onde non corrisponde
La penna all'opra e fa bugiardo 'l foglio.

A volte lo sconforto ricopre tutta la superficie della sua anima, come una marea che sale, e quasi assopisce quel tormento più che umano in una tristezza piena d'umanità.

Allora la forma abituale del grido e dell'invocazione s'attenua in quella insolita della elegia malinconica, in cui il desiderio spunta appena, e trova qualche accento, che non è più soltanto michelangiolesco, ma è dolce, umile e vasto, come la vita umana.

O notte, o dolce tempo, benchè nero
Con pace ogni opra sempr' al fin assalta
Ben vede e ben intende chi t'esalta
E chi t'onor' ha l'intelletto intero.

Tu mozzi e tronchi ogni stanco pensiero
Che l' umid' ombra e ogni quiete appalta
E dall' infima parte alla più alta
In sogno spesso porti, ov'ire spero.

O ombra del morir, per cui si ferma
Ogni miseri' a l' alma, al cor nemica,
Ultimo delli afflitti e buon rimedio,

Tu rendi sana nostra carn' inferma
Rasciugh 'i pianti e posi ogni fatica
E furi e chi ben vive ogn' ir' e tedio.

IV

Lo sforzo ed il bisogno — l'atleta ed il mendico: questi due momenti dell'anima di Michelangelo non si contraddicono, ma si accordano e si continuano sulla stessa linea che muove dal mondo per perdersi in Dio. Essi denotano un contrasto fondamentale con la realtà; il dissidio con le cose caratteristico di tutti i grandi platonici, la tendenza ad abolire tutto il Reale nell'Ideale — e questa tendenza investe in Michelangelo così là sfera dell'intelletto come quella del cuore. È un sentimento che coincide con la sua caratteristica individuale; più ancora è un'istinto profondo ed irreducibile, che ci dà la chiave dell'uomo e dell'opera.

Ciò che si oppone al limite, alla separazione delle cose finite, se noi lo pensiamo si chiama con vari nomi: Infinito, Assoluto, Dio; ma se noi lo sentiamo si chiama con un nome solo: Amore. Ora Michelangelo come aspira a Dio, aspira anche all'amore; egli è forse il più appassionato amante d'amore che la

storia conosca. Se noi scrutiamo attraverso la sua vita, le sue rime, le sue lettere, sentiamo questo ardente fuoco che lo porta ad amare con intensissima passione tutto ciò in cui rifulge lo spirito, poichè in questo amore lo spirito stesso si realizza come infinito e divino attraverso l'opaca sordità dei corpi.

Nel dialogo di Donato Giannotti, Michelangelo parla di sè stesso con alcune parole che lo ritraggono nel suo più intimo. " Sappiate che io sono il più inclinato uomo ad amar le persone, che mai in alcun tempo nascesse. Qualunque volta io veggo alcuno che abbia qualche virtù, che mostri qualche destrezza d'ingegno, che sappia fare o dire qualche cosa più acconciamente che gli altri, io sono costretto ad innamorarmi di lui, e me gli do in maniera di preda, ch'io non sono più mio, ma tutto suo. „

Ma il mondo è freddo ed indifferente; esso circonda di macigni e di ghiaccio il foco cupo e immortale che brucia nel cuore di Michelangelo. È un'altra forma del contrasto fra Dio e il mondo: e la freddezza e l'indifferenza delle cose (anche se le " cose " sono " uomini ") fa sorger l'odio per l'esterno. Di qui il moto verso la solitudine dell'anima, di qui la diffidenza verso la vita, e verso gli atti di coloro che vi sono immersi; così la passione più calda e più alta si riveste di una maschera che fa pensare alla misantropia. E certo a molti dovè apparir tale l'austera solitudine del grande artista; e a molti apparirà tale ancor oggi. Ma se noi leggiamo queste rime, la verità ci si svela chiaramente — le parole *foco* e *ghiaccio*, le immagini di *ardore*, e di *freddezza*, di *fiamma* e di *sasso*, e così via, le riempiono con tanta significativa frequenza che

è impossibile difendersi dall'immagine di un foco acceso su di una distesa di ghiaccio, un fuoco freddoloso, — se mi è permesso di così dire — donde esce una voce di poesia, ch'è la poesia di Michelangelo.

> Arder sole' nel freddo iaccio il foco
> Or m' è l'ardente foco un freddo iaccio.
> . . . .
> Ond' io farò come nel foco el ghiaccio
> Che si distrugge e parte e non s'accende.

Così questa passione d'amore, che si strugge invano nel mondo, suscita costantemente il pensiero della morte, ch'è il più fedele compagno del poeta, e fra le due rive d'amore e morte corre tutta questa poesia che scaturisce da un'insoddisfazione fondamentale e muove verso la speranza della soddisfazione finale. La morte pone termine al finito della vita, così come l'amore lo fa dileguare: di qui la loro stretta parentela che è motivo eterno di poesia. E lo spirito che ha mosso alacremente da una scultura all'altra, sempre cercando il più alto, senza mai impigrirsi nell'indugio, grida talvolta acerbamente per il lungo indugio della vita terrena, per i lunghi anni della robusta vecchiezza, e giunge talora ad idealizzare la morte, come vittoria sul mondo, con accenti che rammentano quelli tragici del poeta greco:

> Il dico e so per pruova
> Di me, che 'n ciel quel solo à miglior sorte
> Ch' ebbe al suo parto più presso la morte.

Michelangelo è stato definito talvolta un platonico etrusco; la definizione esprime abbastanza felicemente la caratteristica del suo spirito. Si è insistito sui suoi rapporti con i platonizzanti all'Accademia fiorentina, e sulle sue letture di Platone; ma non vi è bisogno di tali raffronti e di simili dimostrazioni per convincersi ch'egli appartiene veramente alla famiglia ideale del divino filosofo di Atene. Egli è a tal punto nello spirito platonico, che Platone stesso sembra n'abbia delineata l'idea molti secoli prima, allorchè nel Simposio discorre di Eros, il figlio di Poros e di Penia, che trae dal padre l'amore della sapienza e della bellezza e dalla madra il bisogno e la sete: così Eros, lungi dall'esser bello e delicato, come i più credono, è invece ruvido, di poca apparenza, scalzo e senza dimora; sempre dorme scoperto sulla nuda terra, per le vie, dinanzi alle porte. Tale è Michelangelo. Questo superbo creatore di spiritualità e di bellezza, passa attraverso il mondo come Eros freddoloso: ama più che non sia amato, produce bellezza più che non ne goda, arricchisce il mondo degli altri, ma resta povero e triste nella sua anima, la quale è volta altrove. È amante, è creatore: sempre attivo, come mosso da una necessità che non dia tregua, è in lui qualcosa del dolore di un Dio, che passa nella sua arte e sopratutto nella sua poesia.

LETTERE DEL TASSO

Per intender l'uomo che ci si rivela via via che percorriamo l'epistolario del Tasso (*) giova forse piuttosto guardare alla storia che alla psicologia dell'individuo: la quale si fissa e si delinea assai difficilmente, ed ha poi spesso un po' del bizzarro e dell'arbitrario (sebbene in tutt'altro tono) che si ritrovano nelle analisi frenologiche, oramai passate di moda. È ciò a cui si pensa leggendo la prefazione che lo Slataper fa precedere alla sua scelta dell'epistolario del Tasso uscita di recente. Tutto considerato non mi sembra che, nelle linee sostanziali, il problema del Tasso debba essere impostato oggi molto diversamente da come lo impostò il De Sanctis nel secondo volume della letteratura italiana: vi sono spiriti le cui sorti individuali sono così intimamente intrecciate e connesse con la storia ideale di un certo periodo, le cui vicende sono così significative dei caratteri generali di un tempo e rivelatrici di condizioni trascendenti la singola persona, ch'è necessario — a volerli seguire e capire — di immergersi a pieno nella corrente in cui essi si mossero e si fecero quali ora ci stanno d'innanzi. Così il Tasso. Lo troviamo intorno al vertice del Rinascimento: un po' dopo; allorquando la declinazione dell'età ne rivela al nostro sguardo di posteri la tragedia intima; quella tragedia spirituale che ne costituisce il vero significato, quale oramai deve apparire ben chiaro, al di sopra di una

(*) T. Tasso - *Epistolario*. Scelta di lettere con prefazione di Scipio Slataper. Carabba, Lanciano, 1912.

leggenda che per essere antica non merita tuttavia di essere ancora accreditata e tramandata. Il Rinascimento è una severa tragedia: ed il Tasso apparve quando la catastrofe era già avvenuta e tutto lo spirito del tempo ne era ancor saturo e vibrante.

Lo stesso letteratismo, in cui si riassumono molti di quei caratteri di debolezza, di tortuosità e di duplicità che lo Slataper sembra ascrivere al Tasso come linee essenziali del suo spirito, è cosa che non s'intende o il cui senso resta vago e oscillante, se non lo guardiamo in quel preciso momento della storia, e non gli assegniamo il suo reale significato. La letteratura del Tasso non è più la letteratura del Petrarca e del Poliziano: il fenomeno di scissione spirituale che dà luogo ad un'attività formale dell'intelletto non informata di vita ideale unificatrice dell'uomo, è certo italiano, e spiega l'esistenza e la persistenza dei letterati durante tutta la nostra storia e le difficoltà grandissime contro cui dobbiamo ancora oggi lottare per liberarcene: ma nel fenomeno generale bisogna distinguere fasi ed aspetti particolari, senza di chè non è possibile intenderlo e partitamente rappresentarlo. Nel quattrocento la letteratura non riflette una coscienza che afferma la propria compatta unità nel mondo ideale, ma lascia trasparire una vita che scorre festosamente nei suoi argini: c'è bensì esaurimento di contenuto ideale, ma non c'è la coscienza vitale di questo esaurimento e non c'è per conseguenza l'infelicità morale che ne deriva. Inoltre, lo sfondo della cultura antica, se non basta a nutrire le anime, è certo atto ad eccitare e ad arricchire gli spiriti. Sicchè la varietà, la novità, la ricchezza della vita intellettuale nascondono signo-

rilmente il vuoto che sta dentro. Ma nel cinquecento, la rapida contraddizione della Riforma dà risalto immediato al contenuto reale della coscienza: e questo contenuto rivela subito la propria rerafazione. Lo spirito del Rinascimento, di fronte al vuoto della coscienza, avverte rapidamente la propria impotenza a restaurare l'unità, umana, che è fatta di etica e di coltura, ne è meno religiosa che artistica: un'impotenza derivante in gran parte dalla grande complessità di elementi che gli è essenziali. Grandiosa, tragica impotenza. Bisogna indietreggiare un po' dall'età del Tasso, per cogliere in tutta la sua solitaria grandezza il compito che sovrasta al Rinascimento e che finisce per opprimerlo: fino cioè agli anni che corrono fra lo scoppio della Riforma ed il concilio di Trento. Circa vent'anni: nei quali di fronte all'evangelismo luterano si va accentuando in Italia un evangelismo cattolico, la cui differenza dall'altro è assai incerta quanto ai principi, ed anche quanto alle persone, poichè prima del concilio di Trento quegli stessi uomini che in Italia erano più sensibili al messaggio religioso della Riforma si mostravano piuttosto indifferenti ai caratteri nazionali che il moto assumeva in Germania: consistenti nella somma delle reazioni contro la liturgia e contro le gerarchia romana. E sotto la guida del Cardinal Contarini il partito evangelico cattolico tentò per circa venti anni di risolvere il difficile problema dei rapporti fra cattolicismo e riforma; un problema che significava questo e non meno di questo: conciliare il Rinascimento e la Riforma, il Cristianesimo e l'Antichità. Uomini come il Contarini il Sadoleto, il Pole e l'Ochino della prima maniera, ci appariscono con le spalle gravate da tutto il peso della

Rinascenza, a cui si tratta d'infondere un senso spirituale ed un'anima cristiana. Sono appunto gli anni in cui lo spirito pubblico e la coltura accennano ad un distacco dal Quattrocento: gli anni dell'oratorio del Divino Amore, della commissione cardinalizia *de emendanda ecclesia,* e dei circoli evangelici di Juan Valdez e di Vittoria Colonna: gli anni a cui bisogna far risalire l'ispirazione religiosa dei sonetti michelangioleschi del 1555. Da questo sforzo non venne fuori una soluzione, una creazione. Il Rinascimento si accasciò su se stesso disfatto, impotente. La sua vastità storica lo aveva perduto. Per misurarne tutta l'ampiezza basta guardare in confronto per un istante, i due uomini rappresentativi: Lutero e Michelangelo.

Il primo è tutto semplicità, pur nella grande varietà delle sue attitudini e nella ricchezza delle sue opere. Il secondo è tutto complessità nonostante l'individualità inequivocabile del suo stile. Lutero è il genuino rappresentante di un popolo giovane ed esuberante: egli comunica abbondantemente con la vasta anima delle masse e trae da questo contatto una sempre rinnovata conferma alle sue affermazioni ed alle sue ribellioni. La sua coscienza germanica si pronunzia chiara netta ed immediata sui problemi sostanziali della religione e della vita; rappresenta sè stessa e perciò può esprimersi sempre tutta intera, senza reticenze, senza obblighi verso un più vasto di lei: la storia le sta di fronte; essa la guarda, vi agisce dentro, ma non ne è vincolata e menomata. Riconoscersi ed affermarsi: ecco il facile compito di Lutero. Ne risulta quella felice dirittura di coscienza che costituisce l'asse della vita; ne risulta la gioia dell'unità, la soddisfazione

dell'attività coerente e della lotta esterna accompagnata dalla pace interiore: tutto questo noi troviamo nella larga ed onesta armonia della vita di Lutero, che amava i fiori al suo giardino e le armonie del suo liuto, e che interrompeva a quando a quando le disputazioni teologiche per intonare i canti della Riforma, gli inni giubilanti di una più giovane età. Accanto a lui Michelangelo ci appare carico ed affaticato dal peso di un mondo enorme. La sua coscienza individuale non può realizzarsi all'infuori di tutta la coscienza storica dell'umanità. Questo è il motivo essenziale dell'evangelismo cattolico. Quando la coscienza italiana, esausta di vita, ritrova le vie del Cristianesimo, essa non è libera e ingenua come quella germanica, ma è materiata e sostanziata di tutta la storia dello spirito umano: essa non può farsi cristiana se non a patto di cristianizzare tutta la storia. Il suo cristianesimo è necessariamente cattolico. Il caso recente di Gerolamo Savonarola è una riprova di questa necessità. Come far vigoreggiare il cristianesimo in contrasto con l'antico, se lo stesso cristianesimo è tutto saturo di antico? Come respingere Platone, se esso vive nel dogma e spiega i padri della Chiesa? La Rinascenza rende inevitabile la coscienza storica della teologia cristiana; e quando incomincia il periodo del risorgimento religioso, esso in Italia deve fare i conti con quella coscienza. Non gli basta, per vincere, come in Germania, la spontaneità dell'affermazione e del canto: gli è indispensabile la potenza riflèssa alla sintesi. Questa sintesi richiedeva una maturità intellettuale che il tempo non possedeva. Occorreva la creazione della scienza e della filosofia moderna: il Rinascimento dovè ripiegarsi su se stesso, trasfondendo il proprio spirito nei pen-

satori del seicento, e la sintesi della coscienza italiana non avvenne. Michelangelo, con la sua lunga traversata terrena, pare un simbolo di questa nobile rovina; è certo la forma in cui meglio si esprime la tragedia di quella grande età. Intorno al vecchio capo aleggia perennemente la poesia con l'eterno batter della sua ala; ma l'anima non giunge a comporsi: si interrompe ad un certo punto come la sua epoca.

La quale fu suggellata definitivamente dalla controriforma di tipo Carafa. Laddove lo spirito è impotente prevarrà la pratica e la regola, che talvolta guardan troppo alla politica e si fanno mondane, ma che sostanzialmente rispondono ad una più profonda necessità. Questa è l'atmosfera in cui si svolge la vita del Tasso. Lo spirito impotente a dominare da sè i contrasti del suo contenuto, non può sanzionare l'esteriorità della soluzione cattolica; ma ripone una certa voluttà in quella sua sottomissione fisica, nella tacita e quasi incoffessata abdicazione di sè stesso. Sparito il Contarini, i suoi stessi compagni s'inchinano alla necessità della storia; l'evangelismo cattolico si scinde nelle due tesi opposte, rappresentata l'una dall'Ochino che annega la rinascenza del cristianesimo e l'altra da Reginaldo Pole che guida spiriti inquieti alla sottomissione inevitabile: attraverso lui Vittoria Colonna si ridusse a vivere nel chiostro. Questa seconda corrente prevalse in Italia: presto sotto l'oppressione della controriforma non vi fu altro. Vi furono allora le Rime spirituali. E la malattia letteraria attraversò una nuova fase.

Il letterato che noi scorgiamo nel Tasso, accanto al poeta, appartiene a questo periodo. Non ha più del letterato la felice incoscienza di un secolo innanzi — essa ha dato luogo oramai ad una infelice coscienza — mantiene invece di quello la esteriorità dell'esercizio letterario costituente un'attività che sta di per sè, che non attinge fini ed anima dall'individuo reale, e perciò se li foggia artificialmente con un gioco a cui prima si poteva prender gusto pur non credendoci, e a cui ora si vorrebbe credere per non saper più vivere con qualche fede l'assoluta incredulità del passato. Alla divisione ingenua della letteratura dalla vita, è succeduta una certa qual semilucida coscienza di tale distacco congiunta al bisogno di un'unità che lo spirito è impotente a raggiungere. È dunque letteratura: congiunta ad un'inappagamento e ad una tal qual duplicità che ci paiono nobili e dignitosi se li mettiamo a confronto con la ironica e scettica libertà del periodo precedente: quella che trova la sua più superba espressione nell'Orlando furioso. Bisogna riconoscere bene la qualità psicologica di questa duplicità per rendersi conto dell'epoca. Il letterato vacilla sul terreno scosso della vita morale: e perciò appunto aderisce alla propria funzione con una serietà che mal le corrisponde ed attraverso la quale filtra l'impotenza ed il vuoto.

Su questa trama generale s'intessono i casi individuali. E il Tasso rappresenta il caso più illustre — quello che, per le proporzioni maggiori del proprio spirito, sembra dare il carattere di lineamento personale a molti tratti del suo tempo e per le dubbiosità e le incertezze del suo cammino coincide più spesso, o si confonde più facilmente, con le forme esteriori in

cui si svolge la vita spirituale dell'epoca. Non è possibile ricostruire tutto questo processo morale e spirituale col solo epistolario: bisogna considerare anche i dialoghi, le composizioni religiose — e tutta l'opera del Tasso. Nelle lettere noi scorgiamo il contatto più particolareggiato, più difficile ad evitare, dell'individuo con la società. La lunga serie di oscillazioni etiche e d'inviluppi sentimentali attraverso la quale si sprigiona la corrente della sua lirica, si duplica nelle lettere di una serie di tortuosità e di ambagi attraverso i quali l'uomo, il povero uomo di carne ed ossa, ricercò per tanti anni affannosamente la pace. L'impressione dell'epistolario è triste, per questa incredibile complicazione di motivi che lo attraversa; una complicazione che ci fa rivivere l'oppressione della vita in cui essi si avvicendarono senza tregua e senza speranza. La povera navicella era sempre ugualmente lontana dal porto della pace. Vediamo talvolta l'ultimo spirito magno della Rinascenza che ricalcitra ancora contro la riforma cattolica, di cui sente l'impotenza spirituale, mentre non vuol ancora convincersi della propria impotenza a creare in luogo di quella: ed altra volta invece il povero cavaliere cortigiano, costretto a dirigere la schermaglia incessante della propria dignità contro i propri bisogni; che naviga fra il carcere e il chiostro, fra la pazzia e l'inquisizione; un poeta in cui l'immaginazione e il sentimento insidiano troppo spesso l'intelletto e che è a sua volta insidiato dalla scienza e dalla critica erudita; un fantastico pieno d'impulsi generosi e ricco di desiderio di bene, ma povero di volontà: un po' un Don Chisciotte in anticipo sofferente del mondo e di sè stesso, e troppo inconsapevole del suo vero genio e

della sua vera dignità. Un lungo corso di miserie insomma. È permesso scoprirle con mano irriverente, ignorando il dolore, il vuoto, il totale inappagamento di vita, ch'esse ci nascondono? Non mi pare. Il miglior modo di capire in certi casi è quello di ascoltare e di credere: nelle vite piene di contraddizioni basta credere a tutto per criticar tutto.

Ecco la famosa ultima lettera scritta dal Tasso mentre era a Sant' Onofrio ad Antonio Costantini poco prima della morte. Non si potrebbe riassumere in modo vero e più umano tutto l'epistolario.

" Che dirà il mio Signor Antonio quando udirà la morte del suo Tasso? E per mio avviso non tarderà molto la novella; perch'io mi sento alla fine della mia vita, non essendosi potuto trovar mai rimedio questa a mia fastidiosa indisposizione sopravenuta alle molte altre mie solite; quasi rapido torrente del quale, senza poter avere alcun ritegno, vedo chiaramente esser rapito. Non è più tempo ch'io parli della mia ostinata fortuna, per non dire de l'ingratitudine del mondo, la quale ha pur voluto aver la vittoria di condurmi a la sepoltura mendico: quando io pensava che quella gloria che, malgrado di chi non vuole, avrà questo secolo dai miei scritti, non fusse per lasciarmi in alcun modo senza guidardone. Mi sono fatto venire in questo munistero di Sant' Onofrio; non solo perchè l'aria è lodata dai medici più che d'alcun'altra parte di Roma, ma quasi per cominciare da questo luogo eminente, e con la conversazione di questi devoti padri, la mia conversazione in cielo. Pregate Iddio per me: e siate sicuro, che si come vi ho amato ed onorato sempre nella presente vita, così farò per voi nell'altra più vera, ciò

che a la non finta ma verace carità s'appartiene. Ed a la Divina grazia raccomando voi e me stesso ".

Qui il letterato è morto: e la voce già fioca ha una pace ed una sicurezza che somigliano alla fede.

MIGUEL DE MOLINOS

(per la ristampa della Guida Spirituale – Napoli, Perrella, 1908)

La sorte del libro, ristampato di recente, è una delle più strane che si possano immaginare. La *Guida Spirituale che disinvolge l'anima, e la conduce per l'interior camino all'acquisto della perfetta contemplazione, e del ricco tesoro della pace interiore*, scritta il lingua spagnola dal Dottor Miguel de Molinos, vide la luce in italiano nel 1675 — stampata in Roma da Michele Hercole, con licenza de' superiori. Il volumetto, che fu posto in vendita in Parione, in bottega di Carlo Capodoro all'insegna del Drago, conteneva, oltre alla *Guida Spirituale*, due trattatelli dello stesso Molinos: il primo intitolato *Lettere scritte ad un Cavaliere spagnuolo disingannato, per animarlo all'esercizio dell'orazione mentale*, e il secondo: *Breve trattato della cotidiana communione*. La opera recava l'approvazione del Padre Martino Ybañez di Villanova, trinitario, e Qualificatore della Santa Inquisizione di Spagna; di Frà Francesco Maria di Bologna, Qualificatore della Santa Romana Inquisizione e Generale dei Francescani; di Frà Domenico della Santissima Trinità, Qualificatore dell'Ordine di Malta e della Romana Inquisizione; del Padre Martino di Esparza della Compagnia di Gesù; e di Padre Francesco Gerez, Cappuccino, Predicatore di Sua Maestà Cattolica e Arcivescovo di Siviglia; — ed era presentata al pubblico dal Padre Giovanni di Santa Maria, Ministro provinciale degli Scalzi di S. Francesco del Regno di Napoli, il quale già l'aveva pubblicata in lingua spagnuola, ed ora se ne faceva traduttore in italiano. Pubblicato sotto

gli auspici di così perfetta ortodossia, il libro si diffuse rapidamente, e trovò un successo che non si spiegherebbe, se non si ricordasse come Molinos in quel tempo già si trovava a Roma da dieci anni, ed aveva avuto agio di acquistarsi una posizione eccezionale di confessore, di direttore di anime e di guida delle coscienze. La *Guida Spirituale* fu come un manifesto lanciato in mezzo ad una schiera già agguerrita nell'ombra; fu la fine dal periodo della preparazione e il principio del periodo della conquista. Le edizioni della *Guida* si seguirono rapidamente, nel 76, nel 77, poi nell'81, indi a Venezia presso G. Hortz nel 1683 - ed il successo andò sempre aumentando; i seguaci di Molinos da schiera divennero esercito, e crebbero di numero e di qualità senza trovare in sul principio argine o diga.

In un codice della Casanatense (n. 2037) scritto evidentemente da un nemico di Molinos, si leggono le seguenti indicazioni, le quali, a parte il loro carattere tendenzioso, dicon molto sul potere che s'era acquistato in Roma il dottore spagnolo: " Michele di Pietro Molinos, " nato in Muniez della Provincia di Aragona dello Dio- " cese di Saragoza fu promosso al sacerdozio in Marsiglia " con deposizione de' testimoni circa il suo battesimo, " in difetto della solita fede, per essersi abbrugiato " l'archivio della sua patria. Uomo di mediocre statura, " ben complesso di corpo, di presenza avvenente, di " vivo colore, barba nera e portamento serio e soste- " nuto, venne in Roma l'anno 1665 nel Pontificato di " Clemente nono per assistere ad una causa di canoniz- " zazione e dove incontrando qualche buon genio, pen- " sò avanzare in questa Corte le sue fortune, per lo " che si diede a fare soavemente il Direttore dell'anime,

" insinuando la perfezione eroica di unirsi totalmente " a Dio col distaccamento mentale delle cose mondane, " con che acquistandosi gran posto di stima appresso " le Dame, e Personaggi, etiam Porporati, ne ricavava, " con suppor loro molti penitenti ben incaminati per " questa via in bisogno di aiuto, continui e larghi sov- " venimenti, delli quali parte ne distribuiva alli più eletti " e parte ne applicava al suo lauto mantenimento. "

Certo è che Molinos trovò in Roma una eccezionale fortuna, che lo pose alla testa di una larga corrente religiosa in cui rientravano moltissimi sacerdoti, dame e gentiluomini della più alta aristocrazia, vescovi, arcivescovi, alcuni cardinali, quali il Coloredi e il Ciceri, oltre ai simpatizzanti Casanate, Carpegna, Azzolini e D'Estrées e perfino il Papa Innocenzo XI, il quale, in omaggio a Molinos, creò cardinale il suo principale seguace, Pier Matteo Petrucci, vescovo di Jesi, e autore di vari trattati mistici che sono, dopo la *Guida Spirituale*, i principali documenti per la storia del Quietismo in Italia. È naturale che un simile potere, sempre crescente, che cominciava a far conquiste anche fuori di Italia (adesione al quietismo di Fénélon), e che veniva a trovarsi nelle mani di un prete secolare, libero da vincoli con ordini religiosi, evivente nel contatto immediato del Papa, — il quale lo aveva fatto alloggiare in Vaticano, e ne subiva il fascino e la suggestione, — doveva dar ombra all'altro grande potere che era cresciuto nell'interno della Chiesa Cattolica durante l'ultimo secolo e mezzo, e che era sul punto di coronare con un successo universale i suoi sforzi: il gesuitismo. Si rammenti che siamo nell'epoca della monarchia del Paraguay e dei riti cinesi — e si comprenderà che il potere già stabi-

lito e l'altro che tentava di stabilirsi, dovevano incontrarsi e combattersi, finchè l'uno dei due non avesse cessato di essere. Dall'ampio grembo della Chiesa Cattolica, contenente in sè i germi, i principi, e gli echi più disparati, confusi insieme nella imperiosa illogicità del Dogma, i gesuiti e Molinos traevano elementi opposti, che ciascuna parte voleva portare a signoreggiar pienamente nella Chiesa, con esclusione degli avversi. — Così, nell'urto di due correnti di uomini, forse anche di due aspirazioni ad uno stesso predominio, si verificò l'urto di due principî opposti contenuti dal Cattolicismo: i gesuiti, si affermarono con Molina semipelagianisti, e misero le opere al disopra della fede — ciò che conveniva loro ottimamente nella lotta impegna contro il protestantesimo — Molinos invece si ricollegò per il giansenismo a S. Agostino, e per la sua anima spagnuola agli *alumbrados*, e pose la fede al disopra delle opere: non però una fede che si realizzasse energicamente nello *Streben* morale dei germanici; ma piuttosto una fede mistica, un'aspirazione a superare il male del mondo con l'entrata trionfale in un mondo dove il male non esiste. I gesuiti affermavano la necessità della lotta all'esterno; Molinos tentò di sospingere gli uomini verso un mondo dove la lotta non è più. Sogno? Fiacchezza? o sensualità remota, e fasto spagnuolo che proietta nel Cielo i trionfi radiosi della vita del mezzogiorno, e le illusioni della felicità terrena? Forse non è possibile escludere totalmente qualcuno di questi elementi psicologici dall'anima del prete spagnuolo — ma certo, se vi erano, ne costituivano soltanto la parte inessenziale, la scorie che copriva e nascondeva il fuoco interno. In Molinos c'è un incontro strano ed

inaspettato dell'ardente estasi degli *alumbrados* con la fredda eticità della Riforma; un connubio di austerità e di speranza che, se non bastò a dare ai suoi scritti il carattere della originalità teoretica, dovè certo conferire alla persona vivente di lui il fascino dei conquistatori di spirito. E poichè sugli spiriti egli cominciava a stendere il suo regno — sapesse egli o no che il regno dello spirito si riflette naturalmente poi in un regno della terra — nel regno dello spirito lo assalirono direttamente coloro che avevano ridotto a metodo la conquista della terra con le armi spirituali: e così, dopo il successo inaspettato della *Guida* incominciò la guerra che i gesuiti sopratutto mossero contro il rinnovatore. Guerra cominciata con segrete ricognizioni e con insidiose imboscate, continuata con attacchi inaspettati sui fianchi fuori della linea principale (come quando improvvisamente l'ambasciata del Re di Francia a Roma accusò Molinos di eresia, per incarico avutone dal suo sovrano) e terminata con una sollevazione di plebaglia romana la quale, sobillata ed esasperata ad arte, affogò nella volgarità delle sue calunnie e dei suoi lazzi un tentativo di riforma interno della Chiesa, nobilmente progettato e cominciato ad attuare: un tentativo che, se avesse potuto trionfare, avrebbe forse ricondotto all'unità religiosa l'Europa, e cambiato su alcuni punti essenziali il corso dei secoli.

Il processo di Molinos si prolungò per due lunghi anni, tra le ansietà dei suoi amici, il lavorio febbrile di coloro che avevano giurato di perderlo, e l'esitazione di Innocenzo XI il quale cercò di salvarlo fino all'ultimo, ma fu costretto ad abbandonarlo quando, in seguito alla montatura inquisitoriale, tutto il mondo

cattolico si fu persuaso che negli insegnamenti mistici di Molinos stava annidata l'eresia. Si affermò che il dottore spagnolo eccitava i suoi seguaci al disprezzo delle opere, ed a riporre ogni fiducia nell'azione di Dio, che ci salva, se così vuole, anche se noi ce ne stiamo inerti ad aspettar la sua grazia, e trascuriamo quegli atti che il nostro dovere ci impone di compiere. Da ciò ci trasse che Molinos conduceva i fedeli a toglier valore ai sacramenti, i quali sono, dopo tutto, opere esteriori, di cui non v'è bisogno per l'anima che direttamente si rivolge a Dio pigliando la via dell'interno, e che, non lasciandosi rimuovere dagli impulsi del senso, se ne sta raccolta in sè medesima ad aspettare che lo Spirito la riempia delle sue grazie e la sollevi fino alla propria altezza. E ciò che si dice dei sacramenti, si ripeteva con più forte ragione per le devozioni minori; per cui tutto il sistema dei mezzi che la Chiesa Romana pone a disposizione dei suoi fedeli si dimostrava deprezzato e quasi annullato in una forma nebulosa ed equivoca di inerzia estatica: inerzia ben lontana dalla contemplazione dei veri santi i quali hanno raggiunto i fastigi della gloria divina procedendo per le vie della fede, all'ombra della Chiesa di Roma! Molinos, invece, allontanandosi dalla verità cattolica, si avvicinava all'errore dei protestanti: anzi, sorpassandoli perfino, si perdeva nel più evidente paganesimo, poichè arieggiava al neoplatonismo alessandrino, e, financhè alla religione dei bramini. Il Padre Couplet, della Compagnia di Gesù, nel proemio della sua traduzione di Confucio, assimilava la dottrina di Molinos a quella dei buddisti cinesi — avvicinamento nel quale conviene anche il maderno cattolico *Menendez y Pelayo* nella sua pregevole *Historia de los heterodoxos españoles* (*).

Ve ne sarebbe già stato abbastanza per indiziare gravemente Molinos e sollevargli contro il sentimento ortodosso, il quale si sentiva offeso dal pensiero che Roma, città santa della vera fede, dovesse anche essere il centro di irradiazione di una pericolosissima eresia. Ma i nemici dei quietisti preferirono piuttosto peccar per eccesso che per difetto, e, a sussidio delle accuse di eresia, portarono le accuse di sconvenienza e di immoralità.

Si legge, sempre nello stesso codice Casanatense, che Molinos " fu gravemente indiziato da 9 testimoni, " 7 in causa propria e due in causa aliena d'aver dette, " et insegnate proposizioni scandalose nelle quali veniva " a far lecito usar atti lascivi, etiandio di bestialità, e " sacrileghi con persone sagre, o in luoghi sagri, o " con intenzione, o con abuso di istromenti sagri " respettivamente, di esser leciti gli atti d'ira, di mor- " morazione, di persecuzione e di aborrimento di cose " sagre, di bestemmie, di maledizioni di Dio e di " Santi etc. etc. „, assegnando esser proceduti tutti questi atti da violenza che ci fa Satanasso, e che perciò, non avendoli noi commessi mediante la nostra vera volontà, non c'è bisogno di confessarsene — come pure fu indiziato " di aver scusato a molte persone atti di " carnalità, anche successi tra persone di sesso diverso, " di confessarsene. „

La storia di questo grande episodio politico-religioso del secolo XVII, che si svolse fra Versailles e il Vaticano, resta ancora da farsi: ma quel tanto che

(*) II. p. 553.

già ne sappiamo basta a renderci sicuri dell'infondatezza delle accuse di carattere personale e morale che furono rivolte al Molinos. Questi, arrestato nel 1685, in seguito alla denuncia del Quietismo fatta dal Cardinal d'Estrés, per ordine di Luigi XIV — che meditava in quell'epoca la revoca dell'editto di Nantes, e considerava perciò chiuso il periodo dei tentativi di riavvicinamento al protestantesimo — conservò un contegno dignitoso e serio come di uomo che nulla abbia a rimproverarsi, e sappia mantenere nella disgrazia l'animo sereno che l'aveva accompagnato nella buona fortuna. Sembra certo che Innocenzo XI lo abbia sostenuto fino alla fine — e ciò può dedursi dal fatto che il Cardinal Petrucci, mentre già Molinos era stato arrestato, e il processo era inoltrato verso la condanna fu lasciato indisturbato in Roma — che attraversava in quei giorni un periodo di terrore, poichè ogni dì si praticavano numerosi arresti, e le carceri del Santo Uffizio rigurgitavano di prigionieri. Ma i gesuiti non ristettero dalla loro campagna, per il fatto della protezione che il Papa accordava ai quietisti: e come in Francia, uno dei loro, il Père La Chaise, aveva indotto Luigi XIV alla denunzia di Molinos, così a Roma poterono indurre il Santo Uffizio a sottoporre ad esame la persona stessa del Papa: sottilizzando che non si trattava di esaminare S. S. Innocenzo XI, bensì il privato Odescalchi — episodio questo dei più strani e incredibili, tanto chè fu più volte negato dagli scrittori cattolici — ed è stato finora impossibile darne la prova documentata: ma che cosa più naturale di questo? La testimonianza di tutti i contemporanei ci assicura del fatto — e la Chiesa Gallicana non mancò

di accamparlo nelle sue discussioni col Pontefice di Roma.

Così si giunse alla condanna del 1687: sessantotto proposizioni di Molinos furono dannate come eretiche; ed il loro autore dovè farne pubblica abiura nella Chiesa Domenicana di Santa Maria sopra Minerva. Molinos fu condannato al carcere perpetuo, ch'egli scontò nel Chiostro di S. Pietro in Montorio, dove rimase rinchiuso per otto anni, e morì, oscuro ed abbandonato, nel 1695. Aveva probabilmente sognato un rivolgimento grandioso, le cui conseguenze sarebbero state incalcolabili per la Chiesa e per il mondo: e di ciò ci fan prova tanto la sapiente e sicura strategia con la quale egli aveva preparato nel silenzio la sua azione pubblica, quanto la seria e dignitosa rassegnazione in cui si rinchiuse dinnanzi ai fatti compiuti, allorchè la sua causa fu definitivamente perduta, ed egli fu soltanto un cadavere ambulante di riformatore religioso. Sentì che non aveva altro da aggiungere e tacque per sempre; entrando, con la volontà, nella morte, otto anni prima che la morte venisse a liberarlo.

La sorte della *Guida Spirituale* fu la sorte stessa del suo autore. Durante il suo apostolato era stata tradotta in varie lingue, ottenendo dappertutto il successo che l'aveva accolta a Roma ed in Italia, e suscitando echi come Fénelon e Madame de Guyon. Dopo la sua condanna, il libro entrò rapidamente nell'ombra in cui s'era avvolto il suo autore; le nuove edizioni cessarono di aggiungersi alle vecchie, e queste a poco a poco sparirono. Dopo non molto tempo era già diventato quasi impossibile rinvenire una sola copia di un volume che era corso per le mani di tutti come un cate-

chismo. Il volume della grande attualità, che aveva ornato le celle claustrali come le stanze delle grandi dame, era stato rapidamente promosso al grado di edizione rara. Chi aveva ingoiato tutte quelle migliaia e migliaia di Guide moltiplicatesi in così pochi anni? Problema questo che ha pure il suo interesse, e che trova riscontro in altri problemi simili: quello ad esempio di sapere dove andarono a finire le innumerevoli copie degli "Esercizi spirituali" di *Don Cisneros*, l'abate benedettino di Monserrato, dal quale il generoso hidalgo Ignazio di Loyola aveva appreso la parte non mussulmana dei suoi esercizi e delle sue istruzioni (*). Ma tale problema esorbita dal campo di una breve introduzione.

Molti punti oscuri si scorgono, anche soltanto ad un primo esame, nella storia di Molinos, e in quella della sua dottrina. Anzitutto: fu egli veramente eretico? E se lo fu come si spiega il favore, sempre crescente, che egli incontrò per circa venti anni presso un Pontefice romano, presso molti dei suoi cardinali, presso un clero numeroso ed una società aristocratica, interamente devota alla Chiesa ed al Cottolicismo? Se veramente egli fu eretico, come si spiega inoltre che la sua condanna fu ottenuta attraverso lunghi maneggi, diretti quasi contro il Pontefice che lo sostenne fino alla fine, e che fu, mediante un procedimento straordinario, sottoposto in quella occasione al Tribunale dell'Inquisizione? Non può sfuggire all'occhio dello storico che troppi elementi, non certo spirituali, si coalizzarono

(*) Cfr. HERMANN MULLER "*Les origines de la Compagnie de Jésus*" Paris, Fischbacher, 1898 — quasi irreperibile.

contro il riformatore, e cospirarono ad abbatterlo, cercando di travestirlo da eretico. Durante il processo furono sequestrate a Molinos ventimila lettere, dirette a lui da corrispondenti di ogni parte d'Europa: chi erano i suoi corrispondenti? Se tutti i documenti riguardanti il Molinos potessero essere raccolti e studiati, forse ci si svelerebbe nella sua vera luce quel piano di riforma ch'egli dovè serbare nell'animo, e che forse gli fu più caro delle sue dottrine di teologia mistica: quel piano in cui i suoi avversari avvertirono soltanto, e solo vollero far vedere agli altri, un disegno di potenza pericoloso per la Chiesa — mentre invece vi era un programma d'opposizione ad un disegno di potenza già in quell'epoca concepito e attuato nella Chiera romana. La politica del *Roi Soleil*, l'odio dei Romani per Innocenzo XI, la politica segreta dei Gesuiti, e i precedenti spirituali del cartesianismo e del giansenismo si coalizzarono contro Molinos, e fecero della sua vita un'opera perduta, e della sua *Guida Spirituale* un vangelo fallito — dilatatosi con la rapidità del lampo nello spirito degli uomini, ma pure svanito con la rapidità del baleno dalla scena della storia. La risurrezione di questo libro è la risurrezione di un'anima, troppo ben nascosta fra le intricate pieghe seicentesche dei suoi mistici concetti, perchè la maggior parte dei lettori possano giungere ad avvertirla, superando il tedio delle insistenti frasi monotone, attraverso alle quali sembra balenare, troppo confusamente, un cielo ov'è troppa felicità, perchè possa esservi appagamento e riposo. Un effetto strano degli scritti dei quietisti sulle nostre anime moderne respiranti moto, è di far nascere nel nostro intimo una nostalgia di pace infinita: una pace

che supera siffattamente il cielo dei quietisti, che le loro descrizioni dell'unione col divino, lungi dallo appagarci, ci sembrano un continuo eccitamento ad una sempre rinnovata partenza.

Ma se ci fosse possibile penetrare l'abito della dottrina onde s'avvolse Molinos, e il turbine d'eccitamento e di calunnia onde l'avvolse il suo tempo, ci aspetterebbe forse l'inattesa emozione di trovarci di fronte ad una figura umana d'insperata purezza, di rara energia, — ricca di una vasta comprensione degli uomini e della storia, e di una eroica serietà di fronte al reale. Troppo spesso, attraverso i manoscritti, gli atti e le memorie che ci parlano di lui sentiamo il profumo dell'Innocente crocifisso.

Ecco, ad esempio, un *Recueuil de diverses pièces concernant le quietisme et les quietistes*, stampato ad Amsterdam nel 1688, dove si legge che " *ce sont des* " *ennemis bien redoutables, principalement en Italie,* " *que tous les differents ordres de Moines, joints en-* " *semble; puisqu' on en conte jusqu' à cinq cens mille,* " *entre les quels il y a quarante mille Jesuites, et que* " *dans la seule Ville de Naples, il ya vingt-cinq mille* " *Ecclésiastiques tant Religieux que séculiers. Cette* " *réflexion leur faisoit regarder* (agli amici di Molinos) " *la condamnation de Molinos comme un malheur* " *presque inévitable, et ils prévoyoient bien que les* " *Inquisiteurs, qui ne sont pas moins bons politiques* " *que Cäiphe, conclurroient sagement avec lui, qu' il* " *vaut mieux qu' un seul homme, quoi qu'innocent,* " *périsse, que si toute la nation des Moines mouroit* " *de faim, e voyoit diminuer la superstition des peuples,*

" *qui est la source de sa subsistance de son autorité* " *el de ses richesses.* "

Parole che, se se ne toglie un po' di asprezza dovuta al probabile autore protestante del *Récueuil*, — forse il vescovo inglese Gilberto Burnet — rispondono alla verità, ed illuminano, almeno in parte, la sorte di Molinos. Dai resoconti del processo si rileva continuamente che i suoi accusatori lo attaccarono con eguale acredine su due punti: l'eresia dottrinale, ed il rilassamento delle pratiche che si verificava in conseguenza del diffondersi delle sue idee. Questo rilassamento si manifestava principalmente nell'abbandono delle pratiche materiali (rosario, orazioni verbali, culto di reliquie, etc.) e nella minore importanza data alla confessione — col risultato di spingere l'anima del credente ad un contatto più diretto e più intimo col Creatore. Se la massa dei cattolici si fosse orientata nel senso di Molinos, essa avrebbe certo domandato, per la soddisfazione dei suoi bisogni religiosi, dei sacerdoti che rassomigliassero piuttosto a pastori protestanti che non ai monaci forniti dalla Chiesa abbondantemente in quel tempo. La religione cattolica, sarebbe uscita da questa riforma, con un colorito etico diverso, che pur non alterando la fisionomia del dogma, avrebbe resa profondamente diversa la pratica della vita cattolica, rendendo impossibili tutti gli episodi politici e sociali che la Chiesa visse dopo quel tempo; spezzando, allorquando i secoli non lo avevano ancora rinsaldato, il vincolo che stringeva il Cattolicismo al Concilio di Trento e, attraverso questo, alla scolastica ed al gesuitismo. Come Lutero aveva scoperto nella *Teologia deutsch* l'elettricità latente che, sprigionata,

doveva liberare lo spirito germanico, così Molinos sentì negli *alumbrados* e nei teologi mistici della Spagna, un'energia che avrebbe potuto portar la Chiesa oltre sè stessa, pur permettendole di restar sè stessa. Meraviglioso serbatoio di forze immani che è l'anima mistica della Spagna sull'alba dei tempi moderni! Ignazio di Loyola trasse da essa un elemento di sovrumana potenza che lo condusse trionfante per il mondo — cavaliere errante di un Dio immobile — Molinos volle trarre da quell'anima un elemento opposto, ma ugualmente potente, e s'egli non riuscì noi dobbiamo attribuirlo soltanto a quello spirito di tragicità che domina la storia e spesso disperde le previsioni e le azioni degli individui. Gli ardori del miticismo classico di S. Giovanni della Croce, di S. Teresa e di S. Pietro d'Alcantara, si raddolcivano in lui in un tepore che si conveniva alla sua qualità di sacerdote indipendente, come il rapimento estatico si confaceva ai frati perduti in fondo ai chiostri carmelitani, ov'essi perpetravano, nell'intimità lontana delle loro coscienze, la soppressione del mondo. Troppo alti, troppo profondi, troppo remoti, perchè il mondo potesse avvertirli. Essi ed il mondo si dilungavano perdutamente gli uni dell'altro, dimenticandosi perfettamente, fino a ignorarsi, realizzando quasi, nel cuore della storia, l'opposizione classica di Spirito e Materia, eternamente separati ed inconciliabili, sì che solo nel punto infinito di Dio v'è posto per la loro conciliazione, al termine dei secoli. Molinos, invece, con l'irradiazione della sua spiritualità tranquilla, trovava le vie del cuore degli uomini: così diventò il confessore ed il consolatore, diresse coscienze e conobbe cuori, sentì e fece sentire

che i valori dello spirito si realizzano negli atti morali e nella vita del mondo, fu insomma — mentre il secolo barocco s'avviava verso l'algida agonia del settecento — un protestante estatico e meridionale, affine e diverso dai protestanti etici del Nord; un uomo che nella sua tranquilla vicinanza agli uomini era in fondo un implacabile distruttore, ed un potente rinnovatore — e dal quale gli uomini si difesero.

Menendez y Pelayo, scrittore cattolico e ortodosso quant'altro mai, riassumendo gli argomenti della sua scuola contro il quietismo tenta di stabilire un confronto fra Molinos e i mistici ortodossi della Spagna, per giungere a stabilire l'eresia del primo. Argomento scabroso, sul quale gli scrittori ortodossi faranno bene a sorvolare prudentemente, se non vorranno sentirsi ripetere ancora più volte che il peccato di Molinos non fu nella sua eresia, ma nei suoi fini pratici che contrastavano con i fini dei suoi nemici. Menendez y Pelayo accusa i non cattolici, ch' egli qualifica in blocco per *razionalisti* (!) di non aver letto seriamente i mistici ortodossi, e di citarli parzialmente ed erroneamente, col solo scopo di provare affinità che non esistono. Ma ha egli poi letto accuratamente la *Guida* di Molinos, ed ha ben considerato tutti i punti nei quali questi, lungi dal condannare le opere, facendosi così protestante, riafferma invece la sua fede cattolica? Fra questi passi ve n'è uno che merita d'essere riprodotto.

" Quando l'anima comincia a ritirarsi dal mondo e dal vizio, deve domare il corpo con rigore, affinchè si soggetti allo spirito, e segua la legge di Dio con

faciltà. Allora importa maneggiar l'armi del cilizio, del digiuno, e della disciplina, per rigettar dalla carne le radici del peccato. Ma quando l'anima va entrando nella via dello spirito, abbracciando l'interior mortificazione, devonsi temperare le penitenze del corpo, per essere abbastanza travagliato dallo spirito. Il cuore si debbilita, patisce il petto, il cervello si stracca, e tutto il corpo rimane gravato, e inabile alle funzioni dell'anima. " *(Guida Spirituale,* II, 114). — E poche linee più sotto, aggiunge, a guisa di conclusione: " Per questo disse molto bene S. Ignazio Loiola ne' suoi esercizi: *Che nella via purgativa erano necessarie le corporali penitenze, che nell'illuminativa dovevano moderarsi; e molto più nell'unitiva.* " A tutto questo si riduceva l'eresia molinista: che laddove l'insegnamento cattolico, rivolgendosi a tutti, insisteva specialmente sulle opere, come quelle che si convengono alle folle degli umili, Molinos, che cercava di raccogliere intorno a sè una schiera di eletti, dopo aver riconosciuto la dottrina delle opere e la necessità delle penitenze materiali, consigliava ai proficienti di affidarsi specialmente alla grazia di Dio, il riconoscimento della quale è cardine fondamentale del cristianesimo, e la cui dottrina era offuscata e quasi nascosta nel secolo della casistica e del probabilismo. Ma quella sua tendenza etica e religiosa, oltre che praticamente avversa agli interessi ecclesiastici, era poi connessa con due tendenze filosofiche sospette.

Ho accennato più sopra al cartesianismo ed al giansenismo, come a fatti spirituali che contribuirono alla perdita di Molinos. Vi contribuirono indirettamente; per le connessioni, esistenti od inesistenti, che i suoi nemici ed i suoi avversari si diedero a stabilire fra

la sua dottrina e quelle di Cartesio e di Giansenio, e per l'odor di polvere che la coscienza cattolica avvertiva in sul sorgere del soggettivismo moderno — e per il fatto che anche molti amici e simpatizzanti riconoscevano tali affinità come realmente esistenti. Fra questi trovasi anche l'autore del *Recueuil* già citato, dal quale traggo alcune pagine che illuminano questo punto, prima di concludere.

" *.... pour reussir dans le dessein de corriger l'E-*
" *glise Romaine de ses abus ils* (*) *se sont servis à*
" *peu près de la même méthode, que Descartes a em-*
" *ployée pour faire revenir les hommes de leurs pré-*
" *jugés et des fausses subtilités de la Philosophie d'A-*
" *ristote. C'est une verité qui surprendra bien des gens,*
" *mais dont ils se convaincront aisément, s' ils font*
" *les réflexions suivantes.* "

" *Le but de la vraie Philosophie est de perfection-*
" *ner l'esprit et de pousser la connaissance et la re-*
" *cherche de la vérité, aussi loin qu'on le peut. La*
" *fin de la Théologie Mystique et du Quiétisme est*
" *de purifier l'âme et de l'unir avec Dieu, autant*
" *qu'elle peut l'être en cette vie. Les hommes sont*
" *pleins de préjugés et de fausses opinions, qui les*
" *éloignent de la verité, ou qui les empêchent de la*
" *trouver, lorsqu'ils la cherchent; et encore que parmi*
" *les sentiments qu'ils ont embrassés sans les examiner,*
" *il y en ait quelques uns de vrais; néammoins on ne*
" *doit pas les croire sur l'autorité des hommes, mais*
" *à cause des caractères de vérité, qu'ils ont en eux*
" *mêmes, et il faut les y voir clairement, avant que*
" *de les admettre pour tels. C'est ce qui a obligé les*

(*) S'intende, i quietisti.

“ Cartésiens à enseigner qu' il faut commencer la
“ recherche de la verité par douter de tout, rejetter
“ toutes les anciennes connoissances, et tous les jugemens
“ qu'on a portez jusqu'alors, afin de les examiner tout
“ de nouveau, et de n'en prendre que ce qui est vrai.
“ Là dessus les Scholastiques leur ont fait un procès,
“ qui n'est pas encore bien terminé, au moins dans
“ l' Eglise Romaine. On les a accusez de vouloir intro-
“ duire le Pyrrhonisme, de faire consister l'esprit de
“ de leur Philosophie à révoquer tout en doute jusq'à
“ l'existence de Dieu, et celle des Corps, de se moquer
“ des Mystères de la Religion, et de favoriser sécrete-
“ ment l'Atheisme et le Deïsme. Mais il est aisé de
“ voir que ce ne sont là que de pures calomnies...

“ Les Mystiques n'ont pas rencontré moins d'op-
“ position à l'établissement de leur système, et ils ont
“ eu même à essuyer des persécutions d'autant plus
“ grandes, que la Religion est plus chère aux hommes,
“ que toutes les opinions et les préjugés, que le Carte-
“ sianisme combat directement...

“ Descartes et Molinos ne se ressemblent pas seu-
“ lement dans la méthode qu'ils ont suivie, pour détrui-
“ re, l'un les préjugés des Scholastique, l'autre les abus
“ de l' Eglise Romaine, et qui consiste à les faire
“ oublier, mepriser, ou soupçonner de faux; ils se res-
“ semblent encore dans le grand nombre de Disciples,
“ qu'ils ont faits en peu de temps, dans la haine que
“ ce succès leur a attiré de la part des Jesuites, et
“ dans la manière dont la societé s'y est prise, pour
“ rendre leur Doctrine odieuse. On a vû qu'ils impu-
“ taient aux Cartésiens de vouloir ressusciter le Pyr-
“ rhonisme et de faire consister la Philosophie à douter

“ de tout: ils accusent de même les Quiétistes, qui
“ disent qu'il faut se vuider de tout, pour ne chercher
“ son repos qu'en Dieu, de constituer l'essence de la
“ contemplation dans le vuide, et de mettre toute la
“ Religion à contempler une certaine idée vague et
“ confuse, qui n'est ni Dieu ni créature, mais un
“ principe indeterminé, un vrai néant, et tout cela dans
“ le dessein d'introduire l'Atheisme „.

Chi non riconosce qui la vecchia storia sempre nuova e sempre rinnovantesi? Ogni generazione di credenti la rivisse, nei tempi che seguirono, in pubblico o in privato, e la storia religiosa degli ultimi tre secoli serba l'eco, più o meno rumorosa, di queste ripetizioni. Era lo spirito che non si arrestava dinnanzi alla separazione storica del protestantismo dal cattolicismo; ma continuava la sua opera nel seno della Chiesa Romana anche dopo il Concilio di Trento. Nel seicento, questo gloriosissimo fra i secoli per lo sviluppo dello spirito umano, mentre la filosofia giungeva con Cartesio a porre le fondamenta di una età nuova, la vita morale e religiosa dei popoli cattolici ebbe un movimento che, da quell'epoca in poi, fu più volte temporaneamente sospeso, ma non morì più, poichè il suo germe segreto era insito nella vita stessa dello spirito, la quale non può essere menomata o distrutta dalle formazioni storiche ch'essa ha plasmato nel corso dei secoli. Invano pertanto la Chiesa lottò contro lo spirito, cioè contro la stessa propria sorgente, che tentava di sgorgare nel mondo più pura di detriti terrestri. I due grandi episodi del Giansenismo e del Quietismo, il primo più teorico, il secondo più pratico, furono due segni di questo grande fatto: che l'anima filosofica medioevale,

paralizzata e assopita già da circa due secoli, si era oramai spenta. La grande fede ingenua nel mondo, sì terreno che divino, agonizzava; gli uomini s'avviavano in folla verso la solitudine del loro io. La Chiesa dunque, che lottò contro il giansenismo e il quietismo, difese in pari tempo, il dogma e il senso comune, l'assurdo e l'evidente, ciò ch'è incredibile e ciò che non può non credersi. Essa congiunse il mondo teologico e il mondo dei sensi nella difesa contro il dubbio metodico, e mediante l'attaccamento al secondo di questi mondi, fatto di sasso, salvò il primo, fatto di nebbia. Una umanità utopica di filosofi avrebbe distinto le due questioni; l'umanità del seicento lo congiunse, e distinse invece sè stessa dalla piccola schiera, dagli uomini capaci di scoprire sè stessi. I filosofi rimasero allora nel mondo come un lievito che prometteva una più tarda fermentazione, e la filosofia diventò l'arma potente che doveva produrre le più gravi convulsioni ed i più radicali mutamenti.

La Chiesa si fissò nella scolastica. I gesuiti che, ai primordi del loro ordine, avevano sognato con Laynez una nuova filosofia da imporre al cattolicismo, e che ne avevano dato vari saggi con Suarez, Mariana, Molina ed Escobar, ripiegarono in buon ordine sotto le ali materne della scolastica medioevale. Sentirono che all'ombra della salda costruzione monacale, la Chiesa avrebbe potuto eternamente congiungere il soprannaturale e il naturale, nell'unica categoria del Reale: e la *difesa del Reale* fu, d'allora in poi, la parola d'ordine nella Chiesa. Difesero questo solido mondo fatto di cose salde ed essenziali, tennero fermo alla riva sensibile dello spirito, affermarono l'Oggetto quaggiù e lassù,

infaticabilmente, sapendo di rispondere all'istinto e al desiderio dell'umanità — e mentre prima l'idea cattolica aveva significato la speranza della comunione di tutti gli uomini nel livello più alto dell'ideale, da allora in poi significò la effettiva connessione degli uomini nei loro istinti irriflessi e nelle loro aspirazioni più naturali. Non si trattò più di avanzare nello spirito, ma di mantenersi desti nel corpo; e la Chiesa non fu più un assalto, ma una difesa.

Per le piazze e le vie del seicento romano, fra le ville e le fontane e le larghe scalee principesche, Molinos, sceso dai pinacoli e dalle absidi profonde dell'anima spagnola, fu tra gli ultimi capitani dell'offesa e della conquista apparsi in un esercito onde non sarebbero più usciti se non temporeggiatori. La sua storia ha perciò un interesse speciale che supera di molto l'interesse delle sue dottrine e del suo misticismo: e dovrà esser tratta dal buio in cui giace, perchè ci sia possibile intendere un momento decisivo della storia religiosa del seicento. Questo libro, fatto rivivere dopo secoli di sonno, chiede uno storico per il suo Autore. Storico non facile a trovarsi, perchè i molti documenti sparsi quà e là per le biblioteche e gli archivi ci dicono molte cose accessorie e divertenti intorno a Molinos e al quietismo, ma lasciano sempre inappagato il ricercatore, il quale avverte ch'essi divagano e sfiorano le questioni essenziali senza toccarle. I documenti che getterebbero vera luce su Molinos stanno ben custoditi nell'Archivio del Santo Uffizio: e quale storico oggettivo potrà essere ammesso ad esaminarli? Intanto, finchè quei documenti saranno sottrati all'indagine, noi insistiamo a ritenere fedele, almeno nelle sue linee generali,

l'immagine di Molinos che in questa introduzione abbiamo brevemente tratteggiato: figura più di riformatore che di eretico; di un riformatore che molto fu amato, molto temuto, e del quale, come di tutti gli uomini d'azione, ci è giunta l'immagine deformata attraverso i vetri multicolori delle passioni umane.

VICO IDEALISTA E CATTOLICO

I

Non è cosa agevole discorrere di Vico in un breve articolo: sì e no può bastare un volume. Sì e no: ed infatti un recente libro consacrato al vecchio filosofo napoletano, — un libro che non è cresciuto così di un subito dall'entusiasmo d'un uomo ma anzi conclude e corona una lunga tradizione, (poichè riprende, consolidandola, un'idea che fu intuita prima dallo Jacobi e da Franz von Baader, e fu poi chiaramente enunciata, con un po' d'esagerazione, dallo Spaventa e dal De Sanctis), — non giunge a ritrovare tutte le vie della persuasione, nè riesce a disperdere tutta l'ombra che s'addensa intorno a questo oscuro indigete della speculazione meridionale (*). La tesi spaventiana intorno al significato ed al valore storico del pensiero di Vico ha certo chiarito molti dubbi; ma in compenso ne ha suscitati altri: si può forse dir di sì a tutto quello ch'essa pretende di trovare in Vico, ma qualche volta si resta esitanti, se non addirittura repugnanti, di fronte alle sue intransigenti negazioni ed esclusioni. Vico fu certo idealista: ma come escludere che fosse in pari tempo anche altro? Molti e diversi elementi

(*) B. CROCE *La filosofia di Giambattista Vico.* Bari, Gius. Laterza e F.lli, 1911. Contemporaneamente è uscito, a cura del Croce nella collezione *Scrittori d'Italia* edita dallo stesso Laterza, un volume contenente l'autobiografia, il carteggio e le poesie varie del Vico. L. 5,50. Si annunzia di imminente pubblicazione la *Scienza nuova,* curata da Fausto Niccolini, che ha scritto per il volume un'assai interessante introduzione.

si ritrovano nella foresta intricata della *Scienza nuova*; e il miglior conoscitore di questo folto viluppo di pensieri sarà sempre colui che, in un certo senso, non lo conoscerà perfettamente, che si rassegnerà a lasciare indisturbato qualche angolo buio o qualche viottolo tortuoso. Chi vuole invece girare dappertutto da padrone è costretto a tagliar rami ed a strappar radici: a far posto insomma ove posare il piede ed a creare spazio ove attirar l'aria da respirare. Così la coerente sicurezza dell'idealismo assoluto proietta un fascio di luce nel denso delle dubbiezze vichiane: e fa precipitare chiarezze improvvise di significato, come da risalto ad elementi essenziali certo nell'opera, quasi profetica, del filosofo. Ma essa stabilisce, al tempo stesso, incompatibilità ideali che, trasformate in canoni esegetici, diventano pericolosi strumenti di storia. E così un capitolo di storia può mutarsi in un capitolo di teoria: forma attraente di esposizione, ricercata spesso da quelle teorie che, per esuberante baldanza, han voluto il dominio, non soltanto del futuro che s'avvicina, ma anche del passato che fugge via dileguando. Io non mi propongo di accennare, sia pure con somma brevità, ad un esame critico del problema di Vico. Ma questo problema lo trovo posto in un libro che tende ad insediarsi nel bel centro dell'animo del lettore, per dominarlo d'un sol colpo: poichè sdegna la cauta via delle giustificazioni critiche e dei richiami filologici, e fa appello senz'altro all'adesione di chi legge. E questo libro, che ho letto con vivo interesse, non mi persuade in tutto; è un'orazione che ottiene solo in parte il fine propostosi dall'oratore. Che cosa si oppone in me, e forse in altri, alla completa adesione?

II

Il problema di Vico è il problema stesso della filosofia moderna. Chi, dopo letti i libri dello Spaventa e del Croce, s'avvicini alla *Scienza nuova* con l'idea di trovarvi una esposizione dei princípi dell'idealismo moderno, resterà da principio sorpreso e contrariato nel trovarsi dinanzi un libro in cui non soltanto non vedrà l'idealismo, ma forse non giungerà nemmeno a scorgere la filosofia. La prima impressione dà ragione ai sociologi ed ai filosofi della storia: le rare *degnità* che sembrano avere una portata fondamentale sembrano rappresentare quel tanto di filosofia che si ritrova in ogni opera dell'intelletto, e che deve trovarsi certo in un'opera sintetica ed universale intorno alla storia. Diritto, erudizione, filologia, teologia anche: ecco ciò che s'incontra nella *Scienza nuova* ad una prima traversata. Il Vico si preoccupa troppo di questioni particolari, ed anche minute, attinenti a questi vari campi — talvolta di contratti, o di canoni interpretativi, o di etimologia e di retorica — perchè il lettore si senta invogliato a ricercare in qualche arcano nascondiglio i problemi, a lui ben noti nella loro propria forma, della gnoseologia, dell'etica e della metafisica. Per molti anzi — e non sempre per lettori ottusi o pregiudicati — la prima impressione della *Scienza nuova* costituirà una barriera insuperabile che li separerà per sempre dall'interpretazione idealistica di Vico. Vico resterà per essi il primo uomo che ha studiato le leggi della storia, preludendo a quella disciplina che, in forma un po' antiquata, fu la filosofia della storia, ed in forma scientifica è stata poi le sociologia. Fu un filosofo che, ispirandosi al metodo di

Bacone, trasse dal groviglio dei fatti storici alcune leggi, e sopratutto alcuni luminosi suggerimenti: nello storia dello spirito italiano il suo nome deve essere scritto accanto a quello di Galileo, — che portò nel mondo della natura tanta luce quanta egli ne portò in quello della storia.

Una più intima immedesimazione con la *Scienza nuova* conduce ad oltrepassare questo piano visuale. Occorre non tanto sforzarsi di penetrare nell'opera, concepita a maniera di enigma da indovinare, quanto lasciar l'opera penetrare in noi. Lasciatelo entrare e circolare per ogni meandro del vostro spirito questo povero vecchio libro così denso di umanità e di dolore; e non lo disonorate col lavoro divinatorio che si adatta ai *rebus* e alle sciarade. E sopratutto rendete all'affaticato filosofo, che nell'opera sudata riuscì a far tralucere, ma non ad esprimere, il proprio pensiero, questo supremo onore: di non fissare la vostra attenzione sulla lettera, in cui egli si fissò, talvolta, con stanchezza e con rimpianto, come un uccello che s'abbatte sulla prima rupe dopo un lungo volo che non lo condusse alla meta. Leggete Vico per aiutarlo a partorire il suo vero; non per crocifiggerlo sulla sua lettera. E per ciò fare lasciatelo circolare liberamente dentro di voi; consentite a riempirvi di una folla di voci, spesso discordi e talvolta stravaganti — e poi aspettate. Allora la materia di cui è intessuta la lunga trattazione del " filosofo della storia „ perderà a mano a mano rilievo; e vi apparirà invece, spiccatamente, una forma spirituale; una forma in cui si può riconoscere tutta una filosofia.

Col Vico il pensiero filosofico girò repentinamente una svolta ardua del suo cammino. Mentre con Cartesio la filosofia aveva affermato la soggettività della conoscenza, con Vico essa raggiunse una posizione ben più avanzata ed importante: quella, cioè, della spiritualità del vero. Ora il Vico si trasportò di slancio col suo pensiero verso la sua scoperta: così appare scarsa in lui la coscienza dei suoi antecedenti storici, e mentre oltrepassa di tanto Cartesio da sembrarci talvolta un contemporaneo nostro, sembra spesso che gli difetti la coscienza precisa della posizione cartesiana: tutto impegnato com'è a combattere il criterio matematico della certezza, non vede che in Cartesio c'è, oltre all'affermazione di quel criterio, un'innovazione radicale intorno ai principi della speculazione. Tutto ciò è atto ad affuscare la comprensione di Vico; non a distruggere il vero senso del suo pensiero. Per intenderlo, bisogna ricostruire idealmente tutti i gradini ch'egli saltò nello slancio verso la sua concezione della realtà.

L'opposizione polemica del criterio che il vero si converte col fatto al criterio delle idee chiare e precise, non deve lasciar credere ad un fondamentale ripugnanza fra i due, poichè il primo implica il secondo, e viceversa dal secondo si può progredire al primo. Infatti il vero non potrebbe convertirsi nel fatto, se la conoscenza non fosse cosa nostra, umana in tutto, il complesso cioè delle noslre presentazioni; se, insomma, ciò che facciamo non fosse della stessa natura di ciò che noi conosciamo. Anzi la gnoseologia del Vico contiene in sè, come presupposto, non soltanto il *cogito ergo sum*, ma altresì tutto lo sviluppo del pensiero idealistico fino a Berkeley, poichè essa implica l'unità di natura della

nostra conoscenza e della nostra azione, la quale non sussisterebbe se nella nostra conoscenza, oltre all'elemento percezione, entrasse qualcosa di assolutamente estraumano quale non potrebbe ritrovarsi poi nel nostro agire. Per intender dunque il problema e il progresso di Vico, bisogna considerare tutto lo svolgimento filosofico da Cartesio a Berkeley, sviluppante il concetto della soggettività della conoscenza, ed impotente a definire il concetto di "verità". La "verità", durante tutto questo periodo speculativo, — luminoso e fecondo quant'altro mai, — non può essere definita senza un ricorso a presupposti teologici: se non c'è l'intervento di Dio è impossibile parlare di vero e di falso, è impossibile ragionare. Orbene Vico, pur senza sollevarsi contro la teologia, mutò strada e riuscì a fare a meno di essa in filosofia: mutò strada a tal punto, e con così rapido e totale cambiamento di fronte, da apparire uno sbandato, e da trovarsi psicologicamente disorientato, sicchè la sua opera maturò in lui con grande stento e conquistò la sua vita e la sua via, così nel suo autore come nel mondo, con grandissima difficoltà. Il principio che noi conosciamo solo ciò che facciamo — nel quale si compedia il suo mutamento di rotta — lo spinse irresistibilmente verso l'indagine dei fatti umani, come di quelli che, soli essendo di nostra fattura, soltanto noi possiamo conoscere, — per cui le ricerche della *Sienza nuova* significano, oltre ad una scienza della Storia, almeno questa scelta fra fatti umani e fatti naturali, implicante tutta una rivoluzione gnoseologica. Se non possiamo ottenere una vera conoscenza che dei nostri fatti, la filosofia consisterà, in concreto, della conoscenza effettiva di essi. La storia è, per Vico, l'im-

boccatura d'una via che deve condurci a penetrare nell'essenza del mondo.

Ed ecco il Vico impegnato su questa via, ch'egli percorre con animo assolutamente nuovo. Fino a qual punto giungerà? Dalla storia potrà forse scaturire una metafisica? Tutto ciò il Vico non sa e non può sapere: egli è un esploratore che s'avventura per un mare ignoto, con la bussola della sua scoperta. Arriverà fin dove potrà arrivare: dove sarà arrestato, constaterà i confini. Nessun presupposto dunque, nel suo animo filosofico; nessun impedimento religioso o altro.

Il mondo umano della storia è un mondo che si può rifare idealmente; conoscerlo significa ripercorrerlo. Esso è cosa nostra, che noi avremmo potuto fare, che noi abbiam fatto in un certo senso: è questione di rammentarlo. Rammentare significa rifare idealmente, conoscere filosoficamente. Questo rifare ideale, può anche valere come una interpretazione più profonda dell'anamnesi platonica, e ci mostra il Vico fuori di ogni contrasto necessario con la tradizione platonica, nell'atto stesso di lavorare all'essenziale della sua scoperta — sol che la tradizione platonica si voglia ravvisare non tanto nei miti quanto nei significati di cui essi son pregni. Ora, rifacendo idealmente la storia, l'uomo riesce a segnare un trionfo dello spirito sull'oggettività: poichè quello che noi vediamo profondamente stampato sulla faccia della natura, e che ci sembra così estraneo ed indifferente al nostro interno, non è in realtà più solido e più consistente di molti aspetti del mondo che derivano dall'esperienza e dalla memoria della storia: che sono, per così dire, storia cristallizzata e perpetuata, quasi a somiglianza di natura, per i secoli. Ciò che

chiamiamo il " mondo ", e che noi opponiamo alla nostra vita soggettiva, non è piuttosto natura che storia; ma contiene in sè entrambi queste cose, confuse o connesse. Ma se per conoscere il mondo occorre poter idealmente rifarlo, la filosofia sarà una " Storia del mondo ", ed il suo compito consisterà nel discioglierlo geneticamente, in serie di " fatti " che si riconducano ciascuna ad un principio ideale. La *Scienza nuova* volle effettuare una simile intrapresa, volle incarnare il concetto di verità che il Vico aveva già prima pensato teoricamente.

Ma la *Scienza nuova* non contiene tutto il mondo: il lato natura di esso ne è del tutto sbandito. Non già che il Vico neghi la natura, fuori dello spirito — ma egli non riesce a rifare idealmente la natura (come ha poi tentato il suo recente biografo e continuatore), e, pertanto, non giunge ad ottenerne la conoseenza filosofica. Ci troviamo di fronte ad un limite che la filosofia non riesce ad attraversare. La conoscenza può, ipoteticamente, continuare; ma qui, di fatto, si arresta, almeno per l'uomo. Se ora giunge la rivelazione ad affermare la continuazione ed il compimento della scienza in Dio, essa non introduce una divisione ed un contrasto nella coscienza del filosofo, la quale si è arrestata impotente ad un certo segno. La fede non tocca, nè turba la scienza filosofica del Vico, perchè questa non ha forza bastante per oltrepassare quel limite oltre il quale potrebbe trovarsi in contrasto con la fede, con quella che fu la fede dell'uomo: il cattolicismo.

III

Giunti a questo punto si può domandare: ma ha poi luogo d'essere la questione relativa all'interpretazione idealistica oppure cattolico-platonica del Vico?

Perchè una simile questione potesse legittimamente farsi occorrerebbe che la teoria della verità, ed il sistema di verità che il Vico volle comporre con la *Scienza Nuova*, si trovassero in qualche modo in contrasto con la metafisica platonizzantc e con la fede cattolica del Vico. Ma tale contrasto non esiste. E perciò fra il Vico cattolico e Vico idealista non v'è bisogno di scegliere: poichè non solo egli, in fatto, fu l'una e l'altra cosa insieme, ma altresì perchè in lui l'idealismo ed il cattolicismo non assunsero quella forma di contatto diffidente donde nascono il dissidio ed il dramma interno. La natura filosofica del Vico era compatta e concentrata qaant'altra mai; egli amava piuttosto scavare in profondità che diffondersi in ampiezza, e tendeva a raggiungere tutt'insieme il diritto e il fatto del pensiero. Non riscontrate in lui prima una ricerca elementare e poi un'applicazione concreta; ma invece lo trovate tutto intento a pensare un qualche campo della realtà effettiva implicando criteri fondamentali che percorrono e pervadono tutta la sua riflessione: quindi il pensiero del Vico dà l'immagine di una breve zona di luce che interrompa una vasta regione di tenebra. Egli è tutto nella zona di luce, e non è per nulla nella regione di tenebra: vi disputerà perciò palmo a palmo il terreno del mondo umano, ma vi lascierà indisturbato padrone, se vorrete, del mondo extra-umano.

Pertanto il Vico pensatore non poteva entrare in contrasto con la teologia; vi sarebbe entrato, invece, se avesse creduto di poter includere nel mondo umano anche la natura. Ma se egli s'arrestò dinanzi alla natura non perciò diventò incoerente.

Per Vico la conoscenza del mondo naturale è sottoposta alla stessa legge che governa la conoscenza del mondo storico: solo chi ha fatto la natura può conoscerla.

Ora è forse l'uomo l'autore della natura? Vico, esaminando il mondo umano, non vi ritrova dentro la natura — e conclude che la natura non può essere conosciuta dall'uomo. La conoscerà il suo autore, egli soggiunge — e il suo pensiero passa oltre. Di questo passar oltre visse il cattolico Vico: cattolico e filosofo coabitarono senza disturbarsi nello stesso uomo, che pertanto non fu dilaniato da una discordia spirituale. La filosofia di Vico rimase indisturbata dalla fede, come la fede dalla filosofia — l'incontro di questi due fattori spirituali avvenne nella vita e non nel pensiero; e perciò non poteva in alcun modo riguardare la coerenza del filosofo, che infatti non ci badò.

Ma la questione che si è fatta intorno al Vico idealista o cattolico può avere un'altro significato, il quale, a dir vero, non riguarda più il Vico se non assai indirettamente. Si tratterebbe di vedere se quel criterio della verità che il Vico non seppe applicare fuori del mondo della storia, non sia pure applicabile al mondo della natura — e, se, una volta applicato, esso non ci permetta di spiegare tutto il mondo con lo spirito umano, e di escludere così dal novero delle spiegazioni filosofiche qualunque concetto di trascen-

denza divina. Orbene, una simile questione (che certo per la filosofia è di capitale importanza) riguarderebbe il Vico e l'interpretazione da darsi al suo pensiero, soltanto se il suo criterio di verità implicasse *necessariamente* la riduzione della natura al mondo umano — poichè in tal caso si potrebbe a ragione parlare di una incoerenza del suo pensiero che non traeva conseguenze necessarie da principi ammessi, e di una " volontà di credere " che gl'impediva di trarre tali conseguenze perchè esse si sarebbero trovate in contrasto con articoli di fede. Ma in realtà il criterio vichiano della verità non implicava di necessità la riduzione della natura allo spirito umano — e quanto alla sua riduzione allo spirito, genericamente inteso, si può dire che il Vico stesso l'ammettesse, in quando ammetteva la conoscenza della natura nel suo Fattore divino, che è puro spirito. Ora vi era qualche ragione, essenziale alla filosofia del Vico, che lo costringesse ad identificare, in un unico spirito immanente, lo spirito umano e quello divino? Tale ragione non vi fu: e la filosofia posteriore che giunse a tale identificazione vi giunse per un lavorio tenace e complicato, che forse il Vico può avere molto oscuramente presentito, ma al quale certamente la sua opera e la sua coscienza di filosofo rimasero estranei. È il pensiero di Kant che permette di *tentare* il sistema dello spiritualismo immanente — ed è Vico più Kant, idealmente sommati, che noi troviamo in Hegel: la qual cosa ci spiega come gli hegeliani italiani abbiano più volte tentato di ricondursi al loro *altvater,* come ad origine prima. E ricondursi potevano; ma non ricondursi tutti interi, con tutto ciò che era in Hegel e non in Vico, perchè invece veniva

da Kant — e in modo da introdurre in Vico un dissidio ed un'incoerenza che non vi furono, e da mutilarlo di alcuni rami spirituali che in lui certamente furono; e non soltanto furono, ma ebbero diritto di essere.

Lo Spaventa e il Croce hanno dunque avuto ragione di insistere sulla interpretazione idealistica di Vico; ma hanno avuto torto nel voler presentare la loro tesi come esclusiva di qualche elemento che nel Vico fu, mentre avrebbe dovuto, (s'egli, come vuole la tesi, non si fosse oscuramente contraddetto), non essere. In realtà il Vico idealista ed il Vico platonico non sono in contrasto. Il platonismo del vecchio filosofo è in parte il limite contro il quale il suo idealismo va ad infrangersi, e in parte — come abbiam detto — è l'anima stessa di questo idealismo. Il Dio di Vico, come il noumeno di Kant, è il *limite*, non una negazione del pensiero filosofico. Vico si arrestava a questo limite, con un pensiero saturo certo di avvenire come ogni pensiero profondo e fecondo lo è, ma ricco anche di passato, e dovizioso di elementi diversi — tanto che in lui effettivamente troviamo e dobbìamo francamente accettare, così il successore di Galileo come il discepolo di Platone, ed il precursore di Hegel come il fratello maggiore di Wolf. Il punto a cui egli s'arrestò comporta certo molte oscurità, molte dubbiezze, ma anche molte suggestive perplessità, e talune strane concidenze e convivenze, che pure a qualcuno sembreranno di tanto più vaste ed attraenti delle sicure sistemazioni posteriori, di quanto il problema sembra più affascinante e più significativo della soluzione. Quella trascendenza vichiana, che non nega il criterio spirituale della verità,

poichè anzi lo solleva fino in Dio, ma che mantiene di fronte la storia e la natura, l'umano e il divino, come due rupi altissime e strapiombanti, che contengono l'infinito abisso del reale, sembra una sfida al pensiero del filosofo che tende costantemente al riposo delle soluzioni, ed uno stimolo a concepire lo spirito in modo veramente infinito, sì che l'uomo e Dio vi possano rientrare e vivere tutti interi, senza nulla perdere e nulla sacrificare, ma anzi guadagnando una libertà tutta nuova dai limiti delle concezioni tradizionali.

IL LIBRO NON LETTO

Un'edizione italiana dei Vangeli apparve nel 1902, per cura della Società di San Girolamo; un'altra ne appare ora a cura di una Società non più cattolica, ma semplicemente cristiana: *Fides et Amor*. L'edizione del 1902 veniva sull'albeggiare del modernismo, quando questo moto era per molti anni una vaga previsione ed una larga speranza — che abbracciava insieme la rinnovazione cristiana della vita e il rinnovamento filosofico ed esegetico del dogma. L'edizione del 1912 viene a modernismo esaurito; essa è stampata ad iniziativa di protestanti. Vorrà dire che la chiesa cattolica non ha voluto, o non ha saputo, imporre la lettura dei Vangeli in Italia? O vorrà dire forse che l'anima italiana, dal piccolo libro d'oro della vita umana s'arretra istintivamente, non sapendo che farne — tendendo naturalmente ad altro? Probabilmente bisogna, in una certa misura, rispondere affermativamente all'una ed all'altra domanda: ma in una certa misura soltanto. Poichè la storia dello spirito italiano ci mostra una così grande complicazione di motivi e di tendenze, che non è lecito trarne alcuna conseguenza fatalistica per l'avvenire. Sta il fatto che il Vangelo non trovò in Italia quella profonda e continua lettura che può costituire il nutrimento spirituale di una società: ma nulla ci autorizza a spiegare questo fatto mediante presunte qualità essenziali dello spirito italiano — il quale ci si mostra darante la sua lunga via così intento a risolvere i difficili e raffinati problemi della più complessa

tradizione di cultura presentataci dalla storia, che s'intende molto intuitivamente com'esso non si sentisse quasi mai abbastanza scarico e libero, così da potersi vibrare nel piano della semplicità evangelica. E perciò la cristianizzazione d'Italia ci appare piuttosto teologica e giuridica, che etica e sentimentale: sopratutto sentimentale. L'intuizione prossima e vivida della persona di Cristo — sorgente di un tono emozionale capace di modificare profondamente la vita — tocca talvolta qualche vertice della poesia nostra; ma costituisce piuttosto il cielo su in alto che non il terreno solido su cui si son mossi gli uomini della nostra stirpe. Raramente — se si eccettuano i pochi anni da cui trasse origine la controriforma, le zone d'irradiazione di alcune potenti personalità religiose e talune singolari fantasie pittoriche ed artistiche, — troviamo negli italiani quel particolare accento di cuore dinanzi alla persona di Gesù, che si avverte in Michelangelo allorchè scrive: *Non vi si pensa quanto sangue costa!* pensando alla *Pietà* — il motivo da lui svolto tante volte nel marmo, e che una volta gli permise di raffigurar sè stesso come Nicodemo in atto di sorreggere il Salvatore. — Eppure, senza questa vivente comunicazione di spirito con la persona di Gesù non si può dire che cristianesimo realmente vi sia. Val quasi quanto ripetere un luogo comune nel quale si trovano d'accordo i propagandisti evangelici coi retori della tradizione pagana: che il cristianesimo italiano deve ritenersi assai più una complessa ed armonica continuità d'istituti e di cultura che una vera realtà psicologica.

Ma se il Vangelo è qui da noi il libro che non è letto, nessuno può affermare ch'esso sia il libro che

non sarà letto. I secoli trascorsi ci hanno liberato da molti pesi: e le vecchie pagine semprevive aspettano ancora i loro lettori italiani. — Perchè gli italiani non leggono il Vangelo? Perchè non l'hanno mai letto. I primi che lo leggeranno saranno i pionieri di una folla immensa ed innumerevole. Se il modernismo avesse avuto un'anima cristiana più schietta e più vera avrebbe piuttosto atteso ad introdurre una copia del Vangelo in ogni famiglia italiana — compito immenso, destinato a provocare una vera rivoluzione psicologica — che non ad agitare, con leggera impazienza di fronda, problemi di filosofia troppo vecchi per poter essere disturbati di nuovo, o problemi di esegesi troppo nuovi per poter essere imposti all'attenzione dei comuni credenti. Ma quello che i modernisti non han saputo fare, non è detto che una volta o l'altra non possa esser fatto. Gli italiani scopriranno un bel giorno il Vangelo allorchè saranno stanchi dei tanti Vangeli nuovissimi che sbocciano ogni mattina, qua e là per gli angoli del mondo. Ritroveranno il vecchio Libro quando saranno stanchi delle valanghe di libri che non riescono a saziar di carta un popolo che ha bisogno di formarsi l'anima. Lo ritroveranno come un libro qualunque — come l'ultimo libro che si scopre e che si piglia tanto per scacciare il precedente via dal cervello nauseato. Ma quest'ultimo libro non lascerà il posto libero ad un successore: poichè esso aderisce intimamente al nucleo vitale dell'uomo, e diventa inseparabile dall'uomo — come l'uomo da sè medesimo.

Intravedo a questo punto tutte le ironiche Deità dell'Olimpo scettico, circonfuse di sorriso e di benevola condiscendenza, di scherno o di scherzo, di diffidenza o di noncuranza: esse incarnano il cosidetto buon senso italiano: quel " solido " scetticismo che ha scoraggiato sempre e suole scoraggiare anche oggi tutti i tentativi di apostolato evangelico. Ma confesso che tutte queste stagionate Muse del paganesimo letterario nazionale m'impressionano poco o punto. Poichè, anzitutto, davvero non mi riconosco la voce e l'anima dell'apostolato: sto abbastanza giù per non aver bisogno di quel tanto d'eroismo che ci vuole per sfidare il ridicolo. E poi: come sono stanche e disanimate queste povere chimere del buon senso italico! Com'è esausto questo vecchio scetticismo — e com'è rancido questo povero paganesimo elzeviro d'Italia! Chi non lo darebbe via, vecchio mobile, al rigattiere, se non lo spaventasse la solitudine di uno spirito vuoto di qualsiasi fede? in verità un briciolo di fede, alimento dell'avvenire, vale più — anche per la più scettica delle anime — che non tutte le coreografiche rovine del passato, buone a confortare le pause ed a popolare gli intermezzi. Ma a noi preme ricominciare — *che la via lunga ne sospinge.*

Io apro il Vangelo con l'anima monda di fini apostolici e solo desiderosa di riavvicinare un'espressione culminante della vita umana: non presuppongo la fede, e pertanto non intendo a diffonderla. Vivo in me e per me. Cerco qualche refrigerio di freschezza nel lontano, fuggendo dall'aridità dell'attuale. E improvvisamente riconosco qualche cosa che basta al passato, al presente e al futuro; una forma intensa e invariabile d'umanità, un sigillo di vita capace ancora e sempre

d'improntare le generazioni umane attraverso la profusione dei secoli. È certamente la forma universale di questo nodo di vita che è l'uomo. E pertanto io, italiano, mi ritrovo in quella forma senza bisogno di adattamento o di trasformazione — o meglio ritrovo quella forma in me, come il me più vero ed eterno. Non ho bisogno di riportarmi venti secoli indietro, sul lago di Tiberiade o sulle rive del Giordano; non ho bisogno di far rivivere in me forme di vita che sono parse più tipicamente cristiane nel passato e che ripugnano alla mia immediata umanità; non ho bisogno, io, latino, di sentirmi cristiano con una semplicità, con una elementarità anarchica come potrebbe esserlo uno slavo: no. Io posso restare me stesso, tutto me stesso, e leggere e intendere il Vangelo, e veder realizzata nel mio spirito la figura che in esso vive e parla: a condizione però di essere me stesso nel modo più profondo e col maggiore sforzo, di abbandonare la superficie e di scendere giù, a ricercare la mia essenza. Il Vangelo dice perpetuamente l'essenza, l'intensità, la profondità, la forza suprema di ciascuno. Quale leggenda ha mai attribuito alla sua parola un accento di dolcezza femminea, un colore di bontà remissiva e condiscendente? Quella leggenda ha troppo eccessivamente tradito la maggiore espressione della forza umana, per avvicinarla alla fiacchezza degli uomini.

Invece la parola di Gesù indica sempre ed in ogni caso la virtù più virile, la determinazione più netta, la responsabilità più evidente. E tutta chiusa e raccolta; illumina dove vuole illuminare e tace sul resto; il suo silenzio rigoroso, nemico della voce inutile, non appartiene al suo stile meno della sua espressione; va diritta

al cuore come una interrogazione categorica che chiede e provoca una decisione vitale; — e l'ottiene in ogni caso poichè bisogna sempre decidersi, almeno, ad incontrarla o ad evitarla. Ma non è possibile, di fronte ad essa, dimenticare, così senz'altro. Non si dimentica lo sguardo fisso e intenso, la voce umana ma imperiosa, l'atteggiamento risoluto al supremo gioco della vita, di chi ve la rivolge. È soltanto permesso di volerla o di non volerla: di classificar sè stessi, cioè, o a quell'altezza, o sotto. A chi l'ascolta, Gesù dice la nobiltà e la necessità del decidere, dello scegliere, dell'agire, la ricchezza ond'è satura l'esclusione di chi si limita per affermare, la superiorità del raccoglimento sulla diffusione e l'infinita speranza di cui tuttavia rigurgita la scelta dell'unico meglio che costringe all'abbandono di una indefinita attualità possibile. Questi aspetti del comando evangelico lo fan simile talvolta ad una liscia parete strapiombante sull'abisso: essa s'innalza dal profondo verso l'altissimo, e solida ed ardua sta e starà. Ma a chi l'ascolta Gesù, dopo la parola della milizia, porge la parola cordiale della compagnia fraterna. Egli ha tutte le misericordie per coloro che non ne vogliono alcuna per sè stessi; ha tutte le speranze per coloro che han rischiato tutta la loro vita per tentare il sentiero più arduo e più alto; ha tutte le ricchezze per coloro che, ritraendosi dal curiosare vagabondo, hanno scelto la povertà dell'unica strada. Egli è largo di simpatia e di soccorso nei rischi e nei pericoli dell'azione; così com'è denso di rimprovero per quell'ignavia di spirito che consiste nel non prendere per non perdere.

Ama la rinunzia non già come perdita, ma come scelta e come decisione. Qui è il tono fondamentale

della parola cristiana. Chi guarda la rinunzia solo in sè stessa, sente sopratutto la limitazione e la perdita — trattiene cioè il suo sguardo al di fuori, intende senza generosità; e perciò a dir vero non intende. La vita ricerca l'uomo coi mille tentacoli del possibile; il desiderio — questo sangue dello spirito umano — si protende ad accoglierli tutti: ma ecco che la vita si disperde attraverso i mille rivoli divergenti, e laddove era miraggio di ricchezza e di potenza si ritrova poi dispersione, debolezza e miseria. Di qui scaturisce la legge essenziale della vita, consistente nella necessità dello scegliere, del fare, del mantenersi al timone del proprio essere. Questa legge distrugge nel cuore dell'uomo l'illusione metafisica ch'è alla radice di tutto l'albero del suo desiderio, e cioè quella falsa visione dell'infinito che lo porta a pascersi d'indefinito, a mutar cioè perpetuamente d'oggetto ed a riempirsi di numero, piuttosto che a suturarsi di vero e d'eterno. L'infinito, che sfugge a chi si disperde in superficie, essa lo offre a chi discende in profondità. Gesù conosce e fa conoscere l'inesauribilità dell'atto individuale, ricollegato per misteriose ramificazioni e per prodigiose moltiplicazioni di valore al contenuto di tutta la vita universale: nell'atto stesso di rinchiuder l'uomo nella impenetrabile armatura del proprio volere, gli apre internamente, cioè spiritualmente, tutto il tesoro della vita umana, e gli conferisce una signoria assai maggiore di quella che sia mai stata ottenuta dalle più potenti individualità della storia. Ecco da che cosa viene quell'accento tra l'intimazione e la promessa, quella fusione di austerità e di misericordia che costituiscono lo stile del vangelo. L'intimazione e l'austerità riguardano la vita etica, la

promessa e la misericordia riguardano la vita metafisica dell'uomo: poichè è necessario che la volontà umana sia aspra e rocciosa affinchè la realtà dell'essere si riveli poi ubertosa e feconda, — quasi per ubbidire al comando dell'anima e per celebrare la potenza dello spirito.

Gesù, suprema espressione dello spirito, era tutto — parola e persona — una proclamazione di questa sua legge essenziale: la legge si confondeva col suo essere. E perciò la virilità della virtù cristiana anima e dà significato a tutti i precetti evangelici, i quali non han bisogno di venir diminuiti o snaturati, per incarnare dinanzi ai nostri occhi la virtù fondamentale dell'affermazione e della decisione. La semplicità di cuore che circola nel discorso del Monte come tersa atmosfera intorno a gioghi alpestri, la prossimità intuitiva e la univocità delle immagini che popolano le parabole, i mille sentieri rapidi e lineari che traversano il mondo evangelico: tutto è là per rammentarci ad ogni istante la virtù dell'andar diritto e senza indugio. Non v'è uomo d'azione, in tutta la storia umana, che non possa ricavarne un consiglio di brevità e di sobrietà. Come tutti ridondano, al paragone, d'inutile o di superfluo! Gli oneri del desiderio, dell'orgoglio, purtroppo anche della vanità e delle povertà inferiori, avviliscono perfino i più grandi: e la figura di nessuno ci appare del tutto sobria e nitida nel suo contorno. I massimi formano un gruppo che l'Uomo per eccellenza lascia indietro d'una distanza infinita per l'altezza incomparata della sua volontà, per la grandezza definitiva ed eterna della sua azione.

E perciò giustamente, con la profonda comprensione dell'amore, il suo devoto divinò per lui un tipo napoleonico sublimato sulla parete della Sistina.

Balzac ha espresso una volta l'esitazione dei popoli carichi di storia dinanzi al Vangelo. " Est-ce notre faute à nous — dit Clousier — si Jesus-Christ n'a pas eu le temps de formuler un gouvernement d'après sa morale, comme l'on fait Moïse et Confucius, les deux plus grands legislateurs humains: car les Juifs et les Chinois existent, les uns malgré leur isolément, en corps de nation? ". E fra i popoli cristiani l'italiano è certamente quello che più ha sentito questa esitazione, perchè più carico di storia, e quindi più saturo di attitudine politica. Dinnanzi al Vangelo ci assale il timore di una antistoricità di tipo tolstoiano, e rinasce in noi l'attaccamento per la città, per gli ordini della tradizione, per le gerarchie della cultura, per le sistemazioni della vita sociale. Ci ripugna, come troppo semplicistico, quel dualismo che sacrifica tranquillamente ciò che, con una sola parola, chiamiamo civiltà, ad uno stato di natura, o di spirito, che si opponga alla storia. È mai verosimile che nella storia, nella cultura umana, tutto sia male, e fuori di essa tutto bene? Qui è il problema. E poichè tutto ci conduce a negare tale verosimiglianza, dal più elementare istinto di buon senso alla più raffinata riflessione d'intelletto, eccoci allora condotti ad un altro problema: come conciliare il Vangelo con la storia? E — praticamente parlando — come mantenersi sulla via della virtù morale senza rinunziare alla via della virtù politica?

Lasciamo qui da parte la considerazione del cattolicismo e della sua storia, che condurrebbe troppo in lungo il discorso. Manteniamo dinnanzi a noi, il libro

che stiamo leggendo; e raccogliamo di fronte ad esso tutto il nostro essere di uomini appartenenti ad una stirpe politica. Ripetiamo in noi, con maggiore intelligenza ed esperienza, quella prova di spirito che dovè delinearsi in Machiavelli di fronte al caso di Savonarola.

Ebbene: riconosciamo senz'altro che il Vangelo ci porge anzitutto un intenso richiamo alla vita interiore, personale, privata e non pubblica. Esso mira a scindere il nostro nucleo spirituale dalla tessitura sociale, ed a farlo valere di per sè, dinanzi all'Eterno. Esso tende ad aumentare il valore di ogni vita individuale — e perciò in conclusione di tutta la vita. Ma chiede ad ogni vita individuale di raccogliersi, di non distrarsi al di fuori: e pertanto il suo primo consiglio ci indica l'abbandono delle attitudini politiche, che valgono per ragioni di opportunità, e l'assunzione di attitudini etiche, che valgono per ragioni di verità. Questo primo consiglio evangelico non dovrebbe tuttavia allarmare, poichè esso si riduce a questo: che l'individuo faccia il suo compito e lasci alla storia il suo. Non v'è alcuna ragione perchè ogni buon italiano, specialmente se colto e letterato, si debba sentire così pieno di rispetto e di devozione per la storia, da dover negligere le funzioni individuali, e da dover assumersi lui la parte di storia: lui individuo. Ora le funzioni individuali sono essenzialmente etiche: e la storia risulta naturalmente, senza che l'individuo abbia a doversene preoccupare, dall'incontro delle azioni etiche di innumerevoli individui — e cesserebbe anzi dal prodursi se gli individui, alienandosi eccessivamente da sè stessi, volessero attribuirsi le funzioni del tutto. La riprova di ciò si ha se si

guarda alla povertà della storia creata effettivamente da quegli uomini, o da quei periodi, in cui lo storicismo si è trasferito nel campo del sentimento, viziando la vita individuale.

Ma l'uomo, chiuso nella sfera della sua vita etica, orientato spiritualmente dal Vangelo, non ha perduto i punti di contatto con la città umana: li ha soltanto interiorizzati. La città umana ne risulta costituita da relazioni più intime: ma non scompare. Vale a dire che la vita di relazione si è ritratta verso l'interno, verso le proprie radici etiche: mantenendosi in quanto ha una sostanza etica, svanendo in quanto non ne ha. Ma se, in tal modo, non è svanita tutta intera, vuol dire che, in ultima analisi, essa coincideva intimamente con la vita morale. E questa è la verità, in cui s'accordano il senso comune e la parola evangelica: poichè mentre non si può riconoscere nessun valore spirituale ad una presunta attività di uomini fra uomini che prescinda dalla vita etica, si deve invece riconoscere che la vita etica si realizza pienamente solo nel mondo umano, nella molteplicità umana avente un passato ed un futuro, e sottoposta come l'individuo alla legge ed alla necessità dell'azione. Non vi sono due leggi — una etica e l'altra politica — vigenti entrambi nell'interno del medesimo individuo; ma vi è una stessa legge che solo sembra diversa se l'applichiamo all'individuo o agl'individui. E perciò la domanda del personaggio di Balzac è fondata su di un errore: Cristo non aveva bisogno di proclamare due leggi, poichè in realtà ve n'è una sola.

Le determinazioni nelle quali si realizza la vita etica non esauriscono certamente tutto il contenuto di cui è

ricca la personalità naturale: che anzi in parte l'escludono o lo trascurano. Il contenuto escluso, la materia della rinunzia, rimane moralmente indifferente nell'individuo: il quale pertanto non prende nota affatto delle determinazioni altrui che su quel contenuto, da lui escluso, si possono produrre. Nessuna volontà può esaurire una vita umana: ogni volontà invece è condotta fatalmente ad entrare nella vita altrui. Ogni volonta è costretta a prescindere da una parte di quella vita individuale in cui essa si manifesta e su cui direttamente si applica, e ad aggregarsi una parte della vita altrui: e ciò perchè la vita propria e la vita altrui si equivalgono come contenuto spirituale, e si prestano ugualmente bene alle affermazioni del volere. Orbene: se la vita altrui, su cui la mia volontà si determina, non è " esclusa " dalla volontà dell'individuo a cui essa appartiene, allora la mia azione " politica " (quella mia azione, cioè, che si realizza sui contenuti di altre vite individuali) non sarà etica: e la morale evangelica la esclude. (*) Ma se la mia volontà usa la materia che la volontà altrui ha escluso (o trascurato), e realizza in tal modo una determinazione etica destinata a modificare non la mia sola vita individuale, ma quella di tutto un aggregato umano, dove sarà qui il conflitto fra politica e moralità? Il rigurgito della vita individuale oltre la capacità della volontà individuale, la porta necessariamente sotto l'azione della volontà altrui: assicura cioè una tessitura interna di voleri fra le vite umane, e permette alle volontà maggiori di esser presenti in più

(*) Cfr. la teoria della volontà nel primo e nel secondo saggio di questo volume; e nel *La Volontà è il Bene* (Libreria Editrice romana, 1911).

campi diversi (in più anime) e di organizzare in un tutto storico, pervaso da una rigorosa eticità, le masse degli uomini, apparentemente disgregati e isolati.

La legge di queste volontà è pur sempre la medesima: la decisione, la scelta, la rinuncia: quella legge che esprime una necessità invariabile e che, obbligando l'individuo ad abbandonare una parte di sè stesso per realizzare in sè una spiritualità più alta, costituisce una materia d'anime su cui la volontà estranea può eticamente esercitarsi; permette insomma all'attività politica di essere morale. Se si segue la parola evangelica, avendo presente questa necessaria identità dell'azione umana in tutte le sue forme, si riconosce in essa quella prodigiosa molteplicità di sensi che la fa profonda e sempre ugualmente significativa nelle contingenze più svariate della vita. Essa ha il segreto di conferire l'intimità a tutto ciò che viene dall'uomo: e perciò anche il rapporto sociale, se non è ucciso, riceve da essa il più vitale nutrimento. Io, italiano, mi ritrovo in essa, con tutto me stesso come ogni altro uomo di questo mondo: vi ritrovo me stesso, ma vi cresco dentro in intimità ed in schiettezza, vi divento più puro e più intero, più assoluto negli atti che compio di fronte a me e di fronte agli altri; vi ritrovo infine quella forma individuale verso la quale tanti dei miei coetanei vanno pigramente sognando... quando invece per possederla bisogna muoversi ed agire.

Leggeranno gli italiani il Vangelo?

LA CLASSIFICAZIONE
DELLE ATTIVITÀ PSICHICHE

Psychologie vom empirischen Standpunkte: un'opera oramai classica, il cui significato nella storia della filosofia moderna non va certo determinato in base al suo titolo, o in base alle simpatie ed alle antipatie filosofiche del suo autore. Quest'opera, pubblicata nel 1874, può considerarsi come il capo stipite di tutta la produzione filosofica che fu svolta dai discepoli del Brentano: i quali, fedeli o dissidenti che fossero di fronte alle teorie del maestro, in realtà si mantennero tutti più o meno entro i confini dei concetti delineati nel volumetto ora pubblicato in italiano, e che è costituito da alcuni capitoli della maggiore opera brentaniana. Si rammentino, fra gli altri, l' Husserl, il Meinong ed i seguaci della *Gegestandtheorie*, il Marty, l'Hillebrand e l'Enoch. Nè l'influenza del Brentano si arresta ai suoi discepoli diretti e, dirò così, universitari. Anche fuori della sfera del suo insegnamento, i suoi concetti esercitarono un influsso vigoroso, per quanto non così facilmente riconoscibile: abbiamo citato altra volta, il caso del Croce, che è intersessante anche per il giudizio da darsi su quell'empirismo che si può attribuire al Brentano da chi si arresti al frontispizio del suo volume. In realtà, le ricerche contenute nei capitoli ora tradotti in italiano ed in qualche altro capitolo della *Psychologie*, sono ricerche che in nessun modo si possono distinguere da quelle, per es., che si trovano nella " Filosofia dello spirito ": poichè esse sono dirette a stabilire le categorie della vita interna, ed a stabilirle col mezzo

di distinzioni ideali le quali potranno essere, nel caso, vere o false ma che si riferiscono in modo inequivocabile al problema vero ed unico della filosofia. Se poi il Brentano nello stabilire le categorie dello spirito parla invece di *classi* psichiche: se, ad es., allorchè si prova a determinare i rapporti di precedenza e di successione delle classi fra di loro ne discorre come di rapporti fra accadimenti naturali, questo suo modo di esprimersi — in se stesso insoddisfacente — non toglie che egli, nel fatto, non determini già una successione temporale e naturale, bensì una serie ideale, per la quale da una forma più immediata, quale è la rappresentazione, si passa a forme più mediate, e complesse, quali sono il giudizio e le relazioni affettive; e che, pertanto, in ultima analisi egli non ci presenti già delle semplici classi psicologiche, ma piuttosto delle categorie dello spirito. Sarebbe oramai tempo di reagire contro il pericolo della barbarie filosofica, che minaccia oggi gli studi speculativi, come venti anni fa li minacciava la barbarie positivista. Attribuire una esagereta importanza alla presenza, o all'assenza, in uno scritto filosofico, di alcuni schemi concettuali o di linguaggio, sia pure storicamente superiori, significa esser disposti a correre il rischio di accettare per buone opere di pensiero libri nei quali, dietro il paravento di una forma nobilmente speculativa, il pensiero è in verità latitante, e viceversa di respingere, col pigro pretesto dell'empirismo, del positivismo, etc., tentativi di riflessione troppo intensamente concentrati nel loro oggetto per poter molto badare all'esteriorità caduca dello schema e del termine. In siffatte condizioni della cultura, può riuscire opportuno di rinunziare deliberatamente a questo pomposo rivestimento di forme speculative, sebbene sia molto facile indossarlo, come un abito da sera. Non certo per questa ragione il Brentano scriveva la sua *Psicologia* nella forma che essa ha: effettivamente è in lui una veduta del problema della conoscenza e della storia della filosofia, che non ci sembra accettabile, e che spiega molti dei suoi atteggiamenti critici e polemici. Ma questa veduta non esercita alcuna influenza sul problema trattato nei capitoli ora tradotti in italiano, nei quali si svolge, con vigorosa energia di pensiero, una concezione assai profonda della vita dello spirito. Nell'appendice originale, aggiunta sul volumetto attuale ai capitoli della Psicologia, il Brentano modifica e ritocca alcuni punti della sua teoria degli atti psichici: ma la teoria rimane sostanzialmente immutata. I punti fondamentali sui quali essa poggia sono i seguenti: la concezione dello psichico come relazione, la distinzione categorica fra rappresentazione e giudizio (fra intuizione e concetto direbbe il Croce), la concezione che è stata chiamata t e t i c a o i d i o g e n e t i c a del giudizio, l'affermazione della identità fondamentale della volontà e del sentimento, appartenenti all'unica classe delle relazioni affettive (amore ed odio, attrazione e repulsione) — o alla sfera pratica, come il Croce direbbe. Siamo dunque, com'è facile vedere, nel campo delle questioni filosofiche, le quali, più che contemporanee, possono dirsi attuali, poichè sono ancora oggi attivamente discusse.

" La caratteristica di ogni attività psichica consiste, come credo di aver mostrato, nel riferirsi a qualcosa come oggetto. Per conseguenza ogni attività psichica sembra di essere qualcosa relativa. E infatti, Aristotele, quando enumera le diverse classi principali del suo

πρός τι, fa anche menzione della relazione psichica. Però egli non trascura di fare attenzione a qualcosa che distingue questa classe dalle altre. Se in altre relazioni tanto il fondamento che il termine sono reali, quì lo è solo il fondamento » (p. 108). La stretta attinenza che esiste fra il concetto di relazione ed il fatto della coscienza è stata generalmente riconosciuta nella filosofia moderna; ed il trovare questo riconoscimento racchiuso in una formula psicologica non ci deve impedire di assegnargli il posto che gli spetta nella storia del pensiero. L'anti-kantismo di Brentano è rivolto piuttosto contro il significato di restaurazione della scienza di fronte allo scetticismo da Kan attribuiva alla propria critica, che non contro il concetto dello spirito che con Kant si afferma nella filosofia. Lo spirito è essenzialmente, per la filosofia moderna, un secondo grado; è un rapporto che non può stabilirsi senza un termine presupposto; è dunque, un *quid* caratterizzato dal riferimento ad un oggetto. Questo *quid* è, per il Brentano, attività; attività che si riferisce in varî modi al suo termine oggettivo, dando origine, a volta a volta, alla rappresentazione, al giudizio ed alla relazione affettiva. Importa dunque, nello studio degli atti psichici, ricercare anzitutto il loro oggetto e quindi il modo di relazione. Dato un modo di relazione, l'oggetto non è necessariamente unico: accanto all'oggetto primario può esservene uno secondario, accanto al riferimento diretto può esservene uno obliquo; ἐν παρέργῳ, come si esprimeva Aristotele. Così, ad es., nella rappresentazione di un uomo che guarda il mare, abbiamo un oggetto primario della rappresentazione — l'uomo — ed un oggetto secondario — il mare. Così

nel giudizio esistenziale: « il Sole è luminoso », l'attività giudicatrice si riferisce direttamente al Sole ed obliquamente a sè medesima, in quanto ogni giudizio diventa immediatamente oggetto di un giudizio ulteriore che ce ne rende consapevoli. Su questo punto, alcuni discepoli del Brentano — e principalmente l'Husserl, col quale si accorda la nuova scuola psicologica del Messer, dell'Ach e del Marbe — hanno fatto un passo più avanti, affermando che un atto psichico non può mai, in nessun caso, diventare oggetto di un altro atto psichico. L'atto psichico, secondo questa veduta, sfugge interamente al contenuto della coscienza: il quale è costituito da « oggetti » e non da « atti ». La coscienza, dunque, avrebbe un contenuto oggettivo, ed una forma attiva: forma che corrisponde all'attività sintetica concepita idealisticamente come categoria. Attraverso l'Husserl, quindi, il concetto brentaniano dello psichico come relazione viene ricondotto a contatto coi concetti tradizionali della filosofia critica ed idealistica.

La dottrina del Brentano non può essere qui sottoposta ad un esame che richiederebbe molto spazio: vogliamo soltanto soffermarci brevemente su di una particolarità della concezione tetica del giudizio, e sul rapporto fra sentimento e volontà. Quanto al giudizio, è noto che la concezione del Brentano riduce, in generale, i giudizi predicativi a giudizi esistenziali. Questo significa che il predicato, opposto dalla vecchia logica al soggetto del giudizio, come rappresentazione a rappresentazione, viene dal Brentano congiunto intimamente col soggetto in una rappresentazione unica; la quale costituisce il termine oggettivo dell'attività giudicatrice. Giudicare, significa per lui, soltanto « accettare »

o “ rifiutare ” quella rappresentazione. Così, per esempio, il giudizio predicativo “ la rosa è rossa ” si può tradurre nel giudizio esistenziale “ la rosa rossa è ”. La copula, adunque, esprime il modo di relazione col termine oggettivo del giudizio: e, poichè lo esprime, lo presuppone. Ciò significa che, quando si dice che una determinata cosa “ è ” oppure “ non è ”, si vuole soltanto esprimere il fatto della accettazione o del rifiuto della rappresentazione di quella cosa. L' “ essere ”, non è quindi un concetto che preesista al giudizio, e che renda possibile il giudizio mediante il suo congiungimento con la rappresentazione - termine: esso è invece un concetto che sorge dalla riflessione che noi esercitiamo sul nostro atto giudicativo. Vi sono però giudizi nei quali il concetto dell'essere entra non soltanto attraverso la copula, ma altresì attraverso il predicato — nei quali, cioè, per esprimersi coi concetti del Brentano, l'essere è già nella rappresentazione che si tratta di affermare o di negare. Questi sono della forma: “ *A* è esistente ” — nella quale l'essere predicato è l'esistenza. Giudizi di questa forma costituiscomo per la teoria del Brentano un imbarazzo piuttosto grave: poichè o essi rendono necessaria una distinzione fra essere ed esistenza, ed allora il significato che Brentano attribuisce a quell'accettare e a quel respingere che è proprio del giudizio, svanisce — o, invece, quella distinzione non è resa da loro necessaria, ed allora si giunge a questo risultato: che il concetto dell'essere viene trasportato dal predicato nel soggetto medesimo del giudizio, viene cioè incluso nella rappresentazione che antecede la relazione giudicativa. Nell'un caso come nell'altro si viene implicitamente a negare che il concetto dell'es-

sere sia tratto, per riflessione, dall'atto del giudizio, e si rende necessario di ammetterlo, o alla maniera tradizionale, come predicato logico, oppure, nei termini della logica brentaniana, come elemento rappresentativo.

Senonchè, si tratta di vedere se questa sia una difficoltà insuperabile. Il Brentano non si rifiuta di considerare in modo speciale il giudizio: “ A è esistente ” — che egli spiega come segue. Non è possibile distinguere fra l'essere - copula e l'essere - predicato: si tratta in entrambi i casi di un medesimo concetto che si ottiene soltanto mediante la riflessione. Ottenuto il concetto dell'essere per mezzo della riflessione su di un giudizio dato, esso può in seguito entrare a far parte, in qualità di elemento rappresentativo, della materia su cui si esercita un nuovo giudizio. Così, ad es., come si forma la rappresentazione “ rosa rossa ”, che è astrattamente scindibile in due concetti preesistenti, entrambi astratti da precedenti rappresentazioni concrete, si forma nell'identico modo la rappresentazione “ A esistente ”. Il caso particolare, al quale abbiamo accennato, si riconduce così al caso generale.

Ora, contro l'affermazione che il concetto di “ essere ” derivi soltanto da un processo di riflessione esercitantesi sull'atto giudicativo, si sono fatte obbiezioni varie e non indifferenti. Si è detto, fra l'altro, che non si può da un atto dello spirito cavare quello che in esso già non sia: nè quindi si può trarre l'essere dal semplice *anerkennen* giudicativo; nè, a più forte ragione, si può dal *verwerfen* trarre il concetto di “ non essere ”. Inoltre l'idea del non essere implica quella dell'essere, e pertanto una uguale implicazione dovrebbe essere riconoscibile nell'atto del

k.

giudizio negativo — la qual cosa, invece, non si verifica (*). Ma contro questa obbiezione si può osservare che il Brentano non pretende ricavare da un atto dello spirito più di quanto esso contenga, e che la sua teoria vuol significare questo soltanto: che il contenuto dell'atto giudicativo si può tradurre, mediante la riflessione, nel concetto dell'essere. L'*anerkennen* è già, implicitamente, l'essere; e l'essere è a sua volta — ma in modo esplicito — soltanto il puro riconoscere del giudizio. Quanto al *verwerfen* esso implica tanto l'*anerkennen*, quanto il *non essere* implica *essere*: implicazione che, però, vale altrettanto bene nel senso inverso. Non è detto, infatti, che la riflessione debba trarre prima dal giudizio affermativo l'essere per poter poi trarre da quello negativo il non essere: il procedimento contrario è ugualmente possibile e legittimo. Ne risulta una concezione dell'atto conoscitivo che ha — ci sia lecito affermarlo di sfuggita — qualche pnnto di contatto con quella del Rosmini; poichè per entrambi i filosofi l'essere è la sola categoria adeguata all'universalità della nostra conoscenza. Veramente per il Rosmini l'essere è già un concetto prima dell'atto conoscitivo, è anzi il concetto che rende possibile quell'atto: ma questa sua concezione ci sembra meno felice di quella del Brentano che fa coesistere l'essere all'atto del pensiero, e fa giungere l'essere ad una esistenza concettuale distinta mediante un approfondimento del pensiero su sè medesimo. Essere e non essere, in tal modo ottenuti,

(*) G. Calò, *Concezione tetica e concezione sintetica del giudizio*, nella "Cultura Filosofica", anno 1908, p. 353.

rappresentano le due serie fondamentali nelle quali si distribuisce la realtà correlativa alla conoscenza.

Riguardo al sentimento ed alla volontà del Brentano si sforza di dimostrare ch'essi corrispondono a varî gradi ed a fasi diverse di quella attività che si manifesta nelle forme opposte della tendenza e della ripulsione. Non ci proponiamo qui di discutere questa importante dottrina: vogliamo soltanto osservare che la inclusione del sentimento e della volontà in una medesima classe — inclusione che fa sorgere obbiezioni e difficoltà non indifferenti — può sembrare più accettabile allorchè si consideri la volontà non già come una tendenza (sia pure di spiccata intensità) fra le tendenze meno intense, o talora appena pronunziate e quasi evanescenti che vanno dal desiderio all'emozione e al sentimento, bensì come un secondo grado della vita pratica, come un modo di riferimento psichico indiretto a quegli oggetti medesimi ai quali le tendenze si riferiscono in modo diretto. Per usare il linguaggio di Brentano potremmo dire che la volizione si riferisce in modo diretto alla tendenza, ed in modo indiretto all'oggetto della tendenza. — Le tendenze hanno nella vita dello spirito una posizione analoga a quella delle rappresentazioni: entrambe sono forme immediate dell'attività psichica. Come di fronte a queste ultime si esercita il giudizio, così di fronte alle prime si esercita la volizione- Appartiene ad una critica ulteriore — che nel Brentano non troviamo — l'effermazione che la rappresentazione e la tendenza hanno un'esistenza concreta unicamente e rispettivamente entro il giudizio ed entro la volizione; e che esse giungono ad essere distinte idealmente, ed affermate in concetti distinti, soltanto per mezzo di

una riflessione che è analoga a quella mediante la quale si trae il concetto dell'essere dall'atto del giudizio. Entro una simile veduta il sentimento può essere, al tempo stesso, ravvicinato alla volontà eppure distinto da essa: la qual cosa non si ottiene con la teoria del Brentano, sostanzialmente ripetuta dal Croce.

CARLO MICHELSTAÉDTER

Nel *Dialogo della salute*, nei *Versi*, nel trattato su *La Persuasione e la Rettorica* — opere postume di un uomo poco più che ventenne (*) — c'incontriamo in uno spirito che ha guardato in faccia la vita. Occhio fermo, cuore impavido, generosa condiscendenza al destino metafisico dell'uomo. Carlo Michelstaedter non è dell'innumere legione di quei che la bufera vitale porta in giro dalla nascita alla morte, dietro i miraggi del divenire. Vivere significa sostare, consistere — guardare, riconoscere, possedersi, essere. La vita degli uomini e la vicenda dell'umanità diventano fantasmagorie di morte dinnanzi all'occhio dell'uomo che vive; che ha cioè il possesso di ciò che gli uomini cercano per cercare, e non per trovarlo. Gli scritti nei quali è la traccia di quest'uomo che ha cercato il possesso, ma non si è spaventato di afferrarlo, sono filosofia e sono poesia. Sono cioè ritrovamento di un senso e scoperta di un vero; e sono anche creazione e fattura di un uomo. L'argomento è la vita. Carlo Michelstaedter passò fra gli uomini pensando e facendo; meditando sè e costruendo sè; attuò quindi lo Spirito. Perciò il segno letterario della sua vita non ci resta come un esercizio dell'intelletto riflessivo od artistico; ma piuttosto come un canto della saggezza.

(*) *Scritti* di Carlo Michelstaedter - di Gorizia, suicidatosi nella sua città nel 1910. I suoi scritti sono raccolti da Vladimirio Arangio Ruiz, che ha pubblicato i due primi volumetti presso l'editore Formiggini di Genova.

La “ cultura ” attraverso la quale questo canto si libera, nulla toglie all’immediata intimità per cui esso direttamente ci raffigura un travaglio etico e metafisico, all’infuori d’ogni intellettualismo; ed è una filosofia in una biografia. Hegel e Schopenhauer, i filosofi presocratici ed i Vangeli accompagnano, quasi direi “ filologicamente ” lo scrittore: amano il suo discorso. Vegliano, con discreta distanza, intorno al suo spirito, pur mentre sono gli ospiti delle sue pagine. Sono gli oggetti familiari verso i quali lo guida il “ Dio dell’amore alla vita ”: ma l’originalità etica dell’uomo consiste appunto nel voler sottrarsi a quel Dio. Così il viatico delle parole antiche e moderne lo accompagna appena sulla soglia temuta e vietata, e gli dà l’attitudine composta del giovane atleta preparato a tentare.

* * *

L’uomo ha la sua persona. Ma la persona dell’uomo non è sua. L’uomo s’identifica con la sua persona, ma sente ch’egli non la possiede, sente che, in essa, egli non si possiede. La persona è inadeguata affermazione d’individualità: è *rettorica*. L’uomo non si persuade della rettorica; si lascia illudere, stordire ed anche addormentare, ma non riesce a far tacere la voce profonda che lo richiama a cercar la sua consistenza. *Non è persuaso* di ciò che fa; e perciò tende a continuare. Chi è persuaso, s’appaga e sta; chi non è persuaso continua e cerca determinazioni e relazioni: determinazioni *in* relazioni. Così il peso trattenuto da una tavola non è persuaso: togliete la tavola ed esso scenderà più in basso. E continuerà a cercare *il più basso* finchè sarà

peso: quando non lo cercasse più sarebbe persuaso, ma non sarebbe più peso. Così la vita che non cercasse di continuare non parrebbe più vita: l’uomo che avesse il possesso di sè stesso, *che fosse persuaso*, è non cercasse sè nel futuro, e non pensasse di vivere sfuggendo ogni istante al proprio presente, sembrerebbe non vivere. La persuasione allontana dalla rettorica in cui l’uomo, se non raggiunge il possesso di sè e la consistenza, vede la vita. Ma è questo l’inganno di un Dio che fabbrica a ciascuno un mondo famigliare; ed a questo incatena l’uomo per mezzo dei dolci affetti e delle soccorrevoli abitudini. L’uomo teme di evadere da questo mondo, e non vede fuori di esso che il freddo e buio terrore: l’incoordinato, il caos, la perdita. Ma chi vuole la vita e non la continuazione, il possesso e non l’appetito, deve guardare in faccia la vita e sfidare il Dio dei mondi famigliari. Vi è un inganno da dissipare; un inganno che preclude la via della vita. Di quest’inganno, e della liberazione da esso, tratta la *Persuazione e la Rettorica.*

La persona è l’uomo che s’illude di realizzarsi nelle relazioni particolari suggerite dal suo bisogno. Ha fame e cerca il pane, ha sete e cerca l’acqua, ama e vuole l’amplesso; e da questi desideri nascono tante determinazioni della volontà, e sorgono altrettante relazioni nelle quali la persona si lega con oggetti o con altre persone. Queste relazioni danno modo alla vita di continuare. “ Nè alcuna vita è mai sazia di vivere in alcun presente, chè tanto è vita quanto si continua, e si continua nel futuro quanto manca del vivere (pag. 2) ”. Ma la relazione non dà all’uomo ciò che gli manca; poichè la relazione è coincidenza di bisogno e di appaga-

mento, ma lascia ciascuno dei due qual era, nè distrugge la mancanza o la solitudine. “ Nè se l'uomo cerchi rifugio presso alla persona ch'egli ama, egli potrà saziar la sua fame; non baci, non amplessi, o quanto altre dimostrazioni l'amore inventi, li potranno compenetrare l'uno dell'altro: ma saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro. Gli uomini lamentano questa loro solitudine; ma se essa è loro lamentevole è perchè, *essendo con sé stessi, si sentono soli:* si sentono con *nessuno* e mancano di tutto ” (pag. 3). Non dovrebbero tuttavia sentirsi tanto soli da non *sentirsi* con sè stessi; e se con se stessi non si sentono, vuol dire che non sono, che sono *nessuno,* che il loro essere è fuori di loro. E per cercare il loro essere si volgono al futuro, scorrono via nel futuro: ma con ciò trovano soltanto il modo per continuare, guidati dai loro bisogni, illuminati dal Dio che rischiara con le luci di questi bisogni il mondo famigliare nel quale la coscienza illusa crede di trovar la consistenza sotto le specie della *persona* e della *realtà.* È la via della rettorica, dalla quale l'uomo, quasi sempre, si lascia sedurre. “ Così si muove a differenza delle cose diverse da lui, diverso egli stesso da sè stesso, continuando nel tempo. Ciò ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da sè stesso: egli non sa ciò che vuole. Il suo fine non è il suo fine; egli non sa ciò che fa perchè lo faccia. Il suo agire è un *essere passivo:* poichè egli *non ha sè stesso,* finchè vive in lui irriducibile oscura la fame della vita. *La persuasione non vive in chi non vive solo di sè stesso.* Ma figlio e padre, e schiavo e signore di ciò che è attorno a lui, di ciò ch'era prima, di ciò che deve venir dopo — cosa fra le cose. ” (pag. 4).

“ Nella nebbia indifferente delle cose il dio fa *brillare* la cosa che all'organismo è utile, e l'organismo vi contende come in quella avesse a saziar tutta la sua fame, come quella gli dovesse dar tutta la vita — l'*assoluta persuasione.* Ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso; e l'animale, sazio solo in riguardo a quella cosa, si volge dove gli appaia un'altra luce che il dio benevolo gli accenda, ed a questa contende con tutta la sua speranza, finchè ancora la luce si spenga per riaccendersi in un altro punto...... Non anche l'animale sente ogni volta deluso, interrotto il filo della sua esistenza, che senza tregua la luce riappare come lampeggiar d'una notte d'estate, e in quella luce *brilla tutto il futuro dell'animale:* nell'inseguire un altro animale, la possibilità del mangiare, del dormire, del bere, del giacere; nel mangiare la possibilità del correre, del riposare, ecc.

“ Per tal modo adulando l'animale ogni volta con argomenti della sua stessa vita, il saggio dio lo conduce attraverso l'oscurità delle cose con la sua scia luminosa perch'egli possa *continuare e non esser persuaso mai* — finchè un inciampo non faccia cessare il triste gioco. ” (pag. 12).

L'inciampo è la morte che scioglie il nodo dell'illusione personale. Ma pur mentre l'illusione regna, il morso dell'essere e della verità si fa sentire. È il dolore sordo e continuo, di cui parla spesso Michelstaedter come di una seconda coscienza che adombri e tormenti la vita animale dell'uomo. Talora questa seconda coscienza lampeggia paurosamente nella stessa coscienza empirica. Il mondo famigliare, composto dal

Dio dell'amore alla vita, è scosso dai suoi cardini e traballa sulle fondamenta del suo nulla; l'artificio della continuazione, della fuga nel futuro si rivela istantaneamente in quel lampo. Gli uomini avvertono il tragico quotidiano, e vivono per attimi la tragedia della loro illusione: gli attimi delle rivelazioni diurne, o le sorprese degli spaventi notturni. " Si destano dal sonno, sbarrano gli occhi nell'oscurità e il soccorrevole fiammifero ridona loro la pace. Allato è la dolce consorte, qui i vestiti con l'impronta del corpo, qui nei ritratti le note facce dei parenti -- tutte le care, care cose conosciute. " Va bene, va bene, — che ora è? uh! tardi! e domani devo levarmi..... accidenti ai sogni! Dio che sogni! Dunque domani..... vediamo di dormire un pò in fretta ". E rassicurati rifanno l'oscurità. Ma le immagini rimaste negli occhi si scompongono; i piani pel domani e il dopo domani si arrestano. L'uomo si trova nuovamente senza nome e senza cognome, senza consorte e senza parenti, senza cose da fare, senza vestiti, solo, nudo, con gli occhi aperti a guardare l'oscurità....... Ogni sensazione si fa infinita; sembra loro che davanti ai loro occhi dei punti s'allontanino infinitamente, che cose piccole diventino infinitamente grandi e che l'*infinito libera.* Cercano angosciati una tavola di salvezza, un punto saldo. Tutto si scompone, tutto cede, fugge, si allontana e tutto domina il ghigno sarcastico: ùuùuùuùu...... " Niente niente niente, non sei niente, so che non sei niente. So che qui t'affidi ed io ti distruggerò sotto il piede il terreno, so quello che riprometti a te stesso e non ti sarà mantenuto, come tu hai sempre promesso e mai tenuto — perchè non sei niente e non puoi niente,

io so che non puoi niente, niente, niente ". Il tempo gli passa infinito e gli preterita il suo volere; egli ha l'angoscia di non aver fatto, per poter ora fare in giusto tempo mentre s'avvicina e lo stringe da ogni parte quello ch'egli non sa. Egli si sente arretrato nel tempo e si sente dissolvere come si dissolve un cadavere conservato in un ambiente senz'aria se viene esposto all'aperto, che non anche esposto è già in polvere. Egli sente d'esser già morto da tempo e pur vive e teme di morire. Di fronte al tempo che viene lento inesorabile, egli si sente impotente come un morto a curar la sua vita, e soffre ogni attimo il dolore della della morte. Questo dolore accomuna tutte le cose che vivono e non hanno in sè la vita, che vivono senza persuasione, che come vivono temono la morte. E stillante in ogni attimo della vita nessuno la conosce, ma lo dice gioia; assorbente nei terrori della notte e della solitudine ognuno lo prova, ma nessuno lo confessa, che alla luce del giorno si dice contento e sufficiente e soddisfatto di sè. (pag. 21 - 23).

*
* *

Allo spavento il coraggio, alla codarda illusione l'ascetica vigilia, alla fuga servile si contrappone la libertà. Carlo Michelstaedter ha meditato un tema antico quanto i più antichi che sian noti all'uomo: " del risveglio dal mondo nella libertà ". Possedeva il genio religioso. La sua esperienza si esprime come rivelazione; prende posto accanto alle rivelazioni, s'incontra con le parole antiche del dolore e della speranza, e le commenta, e se ne fa commento. Ritroviamo

nell'immediata coscienza di un individuo la sacra tradizione dell'umanità che aspira all'immortalità nel divino. Il filone d'oro ha affiorato una volta ancora. Ma in Michelstaedter l'esperienza religiosa non si esaurisce in una scoperta sentimentale del mondo. È in lui, sia pure in germe, una creazione morale. La sua prosa non possederebbe tanta originalità poetica, nè obbedirebbe a tanta virilità di logica, s'essa trascorresse senza indugio dall'esperienza del dolore metafisico al rimedio religioso della santa speranza. No. Nel trapasso dall'una all'altra riva v'è l'atletico esercizio della vita morale. Michelstaedter scelse alla propria vita lo sfondo delle poche grandezze, antiche o possibili, che costituiscono la realtà dello spirito; ma tra queste grandezze ebbe ambizione di costituire la realtà sua spirituale, omogenea con esse per grado, per dignità e per valore. Grande è l'ambizione di quest'uomo che sembra aver respinto da sè, in modo definitivo, le ambizioni della vita. Il mistero del suo suicidio non ci persuade a credere ch'egli abbia potuto amare la morte.

La via della persuasione, e cioè del possesso di sè medesimo, non somiglia, se non nello stile intellettuale di una giovinezza non ancora giunta a concetti adeguati ed a linguaggio definitivo, alla via dell'ascetica rinunzia e della nirvanica negazione. Non è Hegel, ma non è nemmeno Schopenhauer. L'uomo dei primi anni del secolo ventesimo non poteva più credere nella storia come in un Dio, ma non poteva nemmeno lasciarsi inebbriare dal narcotico del tardo romanticismo mistico; non poteva insomma genuflettersi soddisfatto nè dinnanzi a Napoleone, nè dinnanzi a Parsifal. Era intento, alcuni anni or sono, come ancora oggi li è, a ricer-

care una forma di consistenza morale, che rivelasse agli uomini il significato della vita e che restituisse loro in pari tempo la possibilità di vivere e di operare — distrutta nel secolo decimonono dalla rivoluzione e dal criticismo. Michelstaedter prende posto, con saliente originalità individuale, tra i creatori di moralità che si sono travagliati in quest'opera. E se pensiamo ad altri uomini che si siano affaticati in un uguale travaglio — a Nietzsche e ad Ibsen, per esempio, o anche George Sorel ed a Charles Peguy — noi avvertiamo, al confronto, tutta la profonda, onestissima serietà della sua " buona novella ".

Non ha scritto davvero per far chiacchiere di bella letteratura. Ha sentito ed ha fatto sentire che occorre esser seri e far sul serio. La vita s'inaridisce, e la coltura muore d'inanizione, perchè troppo gioco, troppo vano trastullo sono nel mondo. Il mondo s'arricchisce di vita e di coltura per virtù di creazione, e cioè di serietà morale, di consistenza personale. Occorrono uomini che vogliano essere e che non si contentino di anelare a tutto il possibile e di presenziare lo spettacolo del mondo. Occorre, insomma, che la razza di coloro che scelgono, con rischio, di essere " qualche cosa " cacci dal mondo la razza di coloro che si perdono, con vile sicurezza, in tutte le cose.

Non muoversi, non fuggire da sè nel futuro, non paventare il contatto con sè ed il possesso di sè: ecco Michelstaedter. È più di Faust, perchè è più che poesia: perchè è moralità non nell'intuizione ma nell'attuazione. La consistenza nel presente, la liberazione dall'allucinante divenire non generano, di necessità, un'etica contemplativa ed una vita satura e soddisfatta di ozio

metafisico. Generano invece una vita informata di volontà; sviluppano invece dalla volontà tutto il significato che in essa è racchiuso; dimostrano insomma come l'attività vera non sia il riflesso esteriore della corsa verso il sempre sfuggente avvenire, ma sia soltanto l'espressione e la rivelazione dell'uomo in sè consistente, dell'Io etico saldo e consapevole.

L'uomo che rifuggisse dal mondo verso una speranza di raccoglimento contemplativo, sarebbe pur sempre l'animale pauroso che fugge dal presente nel futuro, seguendo la face del suo bisogno. A lui potrebbe attribuirsi in modo particolarmente pittoresco, una delle cento immagini geniali nelle quali la poetica sapienza di Michelstaedter si è profusa: " Per non poter sopportar il pericolo gli uomini si gettano a certa morte, come le galline, che folli di terrore pel passaggio d'una bicicletta, dal sicuro orlo della via piombano nel mezzo, starnazzano disperatamente e si fanno schiacciare. " (pag. 22) L'idea della vita etica somiglia piuttosto ad un saggio equilibrio, fonte di vera, cioè di " non dipendente " attività, che non al miraggio estatico di un'ascetica abnegazione. L'abnegazione è indubbiamente grado essenziale della morale, ed è onnipresente nella vita morale; ma essa è implicità nell'equilibrio e nell'attività indipendente di chi si possiede. ".... l'uomo nella via della persuasione mantiene in ogni punto l'equilibrio della sua persona. Egli non si dibatte, non ha incertezze, stanchezze, se non teme mai il dolore, ma ne ha preso onestamente la persona. *Egli lo vive in ogni punto.* E come questo dolore accomuna tutte le cose, in lui vivono le cose non come correlativo di poche relazioni, ma con vastità e profondità di relazioni. Dove per gli

altri è oscurità per lui è luce, perchè il cerchio del suo orizzonte è più vasto; dove per gli altri è mistero e impotenza, egli ha la potenza e vede chiaro. Poichè egli ha l'onestà di sentirsi sempre insufficiente di fronte all'*infinita potestas,* egli si fa sempre più sufficiente alle cose, *basta* sempre più profondamente all'eterna deficienza delle cose. In lui, quasi in un nucleo individuale, si organizzano più vaste, più numerose le determinazioni. In ogni punto dell'attualità della sua affermazione *c'è la vicinanza delle cose più lontane.* „ (pp. 54 - 55) In tal modo la volontà pura genera la ricchezza del contenuto, e l'attività indipendente sfugge alla fatalità del movimento e crea una ragione della vita. La ragione della vita consiste nel diminuire la deficienza dell'individuo in quanto è cosa, nell'aumentare la sua comprensione di cose, nel rendere la vita dell'uomo momento consapevolmente indispensabile all'*infinita potestas.*

AVVERTENZA. – Degli scritti qui raccolti, solo il primo e l'ultimo sono stampati ora per la prima volta. Degli altri, due furono pubblicati dalla rivista *L'Anima (L'illusione della vita volitica*, febbraio 1911 — e *La logica della vita religiosa*, aprile 1911), il saggio su *Molinos* fu scritto per la ristampa della *Guida spirituale* fatta dall'editore Perrella (1908) e quello su *Michelangelo* per l'edizione Carabba delle *Poesie*. Sulla *Voce* di Firenze apparvero *Vico idealista e cattolico* (maggio 1911), *Il libro non letto* (maggio 1912) e *Le lettere del Tasso* (giugno 1912). Infine la nota sulla classificazione delle attività psichiche è apparsa nella *Nuova Cultura* (1913, n. 4).

Ho creduto non inutile raccogliere questi scritti, più che per il loro valore intrinseco, perchè contengono un concetto della vita etica che, sebbene non ancora sviluppato e sistemato come converrebbe, merita forse qualche considerazione e conferisce alla raccolta una sua intima unità. La vita ha una logica ed una giustizia che talvolta ci sfuggono e nelle quali mi giova pur confidare: poichè non di rado condannano alla rovina l'individuo formato e la costruzione compiuta e salvano invece l'arbusto a cui mancò il buon coltivatore.

Novembre, 1914.

L'. A.